

KÖNÜL BÜNYADZADƏ

*İNSAN:
KAMİLLİYİN
ARXİTEKTONİKASI*



Bakı – 2014

*Kitab AMEA-nın Fəlsəfə və Hüquq İnstitutunun Elmi Şurasının
12 noyabr 2014-cü il iclasının qərarı ilə
çapa məsləhət bilinmişdir.*

*Elmi redaktor və ön sözün müəllifi:
AMEA-nın müxbir üzvü, professor **Səlahəddin Xəlilov***

***K.Bünyadzadə. İnsan: kamilliyin arxitektonikası.
Bakı, "Zərdabi LTD" MMC, 2014, 496 səh.***

Kitabda kamillik problemi əvvəlcə bir ideya və ruh hadisəsi kimi fəlsəfə tarixi kontekstində, daha sonra isə ictimai bir hadisəsi kimi sosial fəlsəfə kontekstində araşdırılır. Kamillik prinsipinin keçdiyi inkişaf yolu orta əsrlər, Yeni dövr və müasir dövrün meyarları və prinsipləri işığında ayrı-ayrılıqda nəzərdən keçirilir və problemin ümumi elmi mənzərəsi yaradılır.

Kitab kamillik haqqında anlayışa malik olmaq və kamilləşmək istəyən şəxslər üçün nəzərdə tutulmuşdur.

ISBN 978-9552-460-49-0

©K.Bünyadzadə, 2014

M ü n d ə r i c a t

ÖN SÖZ.....	5
Giriş.....	17

I hissə

Kamil İnsan – xəyal, yoxsa reallıq?

Kamillik – ruh hadisəsi kimi	24
<i>Ruhun kamilləşmə prosesinin məqamları.....</i>	25
<i>Sevgi, iman və ağıl – kamilləşmənin stimulları kimi</i>	46
<i>Sənət və kamillik.....</i>	63
<i>Kamillik prosesi kontekstində qorxu, ölüm və ilahi zərrə ...</i>	72
<i>İslam – kamilliyə aparan yol kimi.....</i>	84
<i>Fərdi yanaşma – dinə, Allaha və özünə.</i>	95
Kamillik və cəmiyyət	103
<i>Kamil insan və cəmiyyət.....</i>	104
<i>Cəmiyyətin əxlaq normaları və kamillik.....</i>	115
<i>“Mən” və cəmiyyət.....</i>	124
<i>Qadın və kamillik – cəmiyyətin yazılmış və yazılmamış</i> <i>qanunları.....</i>	144
<i>İdeal və idol.....</i>	159
<i>Müasir kamillik idolu – qloballaşma</i>	169
<i>Mənəvi dəyərlərin tənəzzülü.....</i>	180

II hissə
Kamil İnsan probleminin tarixi və ya
insanın tənəzzülü

Orta əsrlərdə kamilliyin meyarları	199
<i>Xristian dünyasında insan və kamillik</i>	202
<i>İslam fəlsəfəsində kamil insan problemi</i>	258
XVII-XIX əsrlərdə kamil insan problemi	302
<i>İslam Şərqi</i>	306
<i>Qərb təfəkkürünün identifikasiyası</i>	312
<i>Dövrün aparıcı ideyaları</i>	326
<i>Dövrün üsyankar və xilaskar insanı</i>	347
<i>Dövrün “narahat” insanı</i>	362
XX-XXI əsrlərdə insan	387
<i>Dəyişən meyarlar</i>	387
<i>XIX əsrdən alınan miras</i>	393
<i>Kamilləşmə yolundan çıxarılan Şərq və qorunan</i> <i>dəyərlər</i>	397
<i>Qərbdə insan fenomeni və onu formalaşdıran amillər</i>	440
<i>Qadın – dövrün qurbanı, yoxsa yeni qüvvəsi?</i>	457
<i>Orta əsrlərə qayıdış və keçmişə yeni baxış</i>	467
Ədəbiyyat	478
Adların indeksi	492

Ön söz

Söhbət yenidən insana qayıdırdan gedir...

Qayıdış deyirik, ona görə ki, nə qədər təəssüflənməli olsaq da, dövrümüz daha çox insanın yabançılaşması ilə səciyyələnir. Bir tərəfdən, rasionalizmin neçə yüz illik tənənəsi ərzində mənəviyyat intellektin kölgəsindən çıxıbilmədi. Digər tərəfdən də, guya rasionalizmə reaksiya və alternativ kimi meydana çıxmış postmodernizm rasionalizmdən daha çox, məhz mənəviyyata qənim kəsildi. Və nəhayət, qloballaşma... Onun da əsas zərbələrindən biri son sığınacağına milli mədəniyyətlərdə tapmış mənəviyyata yönəlmişdir. Zərbə zərbə üstündən. Bəs bütün bu həmlələrə tab gətirmək üçün mənəviyyatın nə kimi bir daxili potensialı var?

Kamil insan ideali, bu ideala yaxınlaşdıran mənəvi təkamül yolu və mənəviyyatla intellektin ittifaqından yaranan həqiqi böyük fəlsəfə! Maləsəf, Qərbdə artıq fəlsəfənin də yönü dəyişmişdir. Elm tanrıçılığı bu böyük, alınmaz qalaya da kəmənd atmışdır və onu özünə kəmənd etdiyini düşünür. Lakin əslində kəmənd olan fəlsəfə özü yox, ona çox az aidiyyəti olan pozitivizm və onun törəmələridir.

Bu gün insanlıq naminə, böyük ideallar naminə əsl

fəlsəfə öz missiyasını yerinə yetirməli, mənəviyyatın böhrandan çıxması üçün əlindən gələni əsirgəməməlidir. Bunun üçün isə ilk növbədə fəlsəfə özü böhrandan çıxmalı və quru, soyuq məntiqin hüdudlarını aşaraq canlı ideya, sezgi və vəcd üzərinə köklənməlidir.

“Materiya” və “şüür”ün münasibətləri səviyyəsində mücərrədləşdirilmiş fəlsəfə insana az qala təbiət elmləri qədər uzaq və yad görünür. Bir addım yaxınlaşanda fəlsəfənin bu ənənəvi problemi “ruh və bədən” şəklində – nisbətən daha konkret ortaya çıxır. Lakin bədən özü də hələ təbiətin bir parçası, fizioloji hadisədir. İnsanı insan edən ruhdur, könüldür. Hər fərdin öz unikal, təkrarsız könül dünyası var! Lakin bu dünyaya tək rəşional düşüncə ilə daxil olmaq mümkün deyil. Məntiqi təfəkkür vasitəsi ilə insanı ya cismani varlıq – bədən, ya sosial varlıq – şəxsiyyət kimi öyrənmək olar; amma könül dünyasına ancaq sezgi ilə, ilham qanadlarında daxil olmaq mümkündür. Kamil insandan bəhs edəndə də fiziki sağlamlıq və ya ictimai mühitə adekvatlıq deyil, ruhun energetik potensialı sayəsində təbii mühitin və cəmiyyətin naqisliklərindən azad olan, onların fəvqünə qalxa bilən insanlar nəzərdə tutulur.

İnsanın kamillik yolu sadəcə özünüdərk məqamına yüksəlişdən deyil, həm də özünü aşmaq, özündən yüksəyə qalxmaq əzmindən keçir. Və bu yüksəlişin elmi-fəlsəfi təhlilini verə bilmək üçün müəllifin özü də bu yolu keçmiş olmalıdır.

Könül Bünyadzadə bu mötəbər mövzuda söz demək haqqını qazanmaq üçün öncə təsəvvüfün sirli-sehrli aləminə varid olmuş, “ilahi eşq”, “ənəlhəqq”, “damlada dərya”, “öz nəfsinə qarşı cihad” təlimlərini mənimsəmiş, böyük sufi mütəfəkkirlərini oxuculara daha canlı təqdim edə bilmək

üçün özü də onlar kimi olmağın hissi təcrübəsini yaşamağa çalışmışdır. Elə ilk tədqiqatlarında rasionallıqla irrasionalizmin dialektikasını araşdırmaqla, fəlsəfi tərəkürün ənənəvi düşüncədən kənara çıxdığını və bu labirintdə daxili hissini, ülvü duyğuların bələdçi olmağa ağıldan daha çox haqq etdiyini sübuta yetirmişdir. Müəllif gözəl bədii duyuma malikdir və məntiqi idrakla bədii tərəkürün birləşməsi ona bəzən çox mürəkkəb məsələləri sadə və obrazlı şəkildə çatdırmaq imkanı verir.

Arxitektonika...

Bir var, insanın min illər ərzində keçdiyi təkamül yolunu və bu yolun enişini-yoxuşunu, təbəddülatlarını təsvir edəsən, – bu, məsələnin tarixi aspektidir.

Bir də var, ruhun təkamülünü bu prosesin özünüdərk cəhdləri kontekstində, yəni hər bir dövrün fəlsəfi axtarışları ilə paralel nəzərdən keçirəsən, – bu, fəlsəfə tarixidir.

Və nəhayət, bir də var həm insanın keçdiyi yola, həm də onun fəlsəfi dəyərləndirilmə tarixinə bu günün fikir zirvəsindən, müasir bir fəlsəfi konsept prizmasından baxasan və insanı sanki yenidən inşa edirmiş kimi, onun “öz”ü olan mənəviyyat dünyasının bütün mürəkkəb strukturunu, daxili quruluşunu üzə çıxarmağa çalışasan. Həm də müəyyən bir an kəsiyində deyil, bütöv bir zaman oxunda!

Müəllifin XXI əsrdə istinad etdiyi yeni düşüncə modelini və konseptual əsası hansı isə yabançı bir fəlsəfədə, yeni Qərb təlimlərində deyil, daha çox məhz mənim yarıdıcılığında axtarması da bir cəsarət və yenilikdir, özünəgüvən hissindən, milli məfkurənin potensialına inamdan irəli gəlir. Könül Bünyadzadənin bu əsəri və bundan əvvəlki bir sıra tədqiqatları Azərbaycanda dünya miqyasına çıxma biləcək yeni fəlsəfi məktəbin artıq yaranmaqda olduğuna

dəlalat edir. Bizcə, kitabın ən böyük dəyəri onun orijinallığında və milli düşüncəyə söykənməsindədir.

Kamil insan ideali mənəvi yüksəlişin hədəfi olmaqla insanların həyat yoluna işıq salır.

İnsan mənəviyyatının kamilləşdirilməsi bir məqsəd kimi qarşıya qoyulursa, əvvəlcə «kamil mənəviyyat» etalonunun özü düzgün müəyyənləşdirilməlidir. Tədqiqat ilk növbədə məhz bu amaca xidmət edir.

Digər tərəfdən, mənəviyyatın hansı isə meyarlar baxımından qəlibə salınması və standartlaşdırılması nə dərəcədə məqbuldur? Fiziki cəhətdən hamı eyni cür sağlamdır, xəstəliklər isə fərqlidir. Amma mənəvi baxımdan sağlam vəziyyətlər özü də fərqlidir. Əksinə, ola bilsin ki, kənaraçıxmaların təsnifatı daha rahatdır. «Yol»dan çıxaran amilləri müəyyənləşdirmək, qruplaşdırmaq bir o qədər çətin olmadığı halda, «yol»un özünün məhz nədən ibarət olduğu çox vaxt qaranlıq qalır. Lakin məhz «düz yol»un, mənəvi etalonun önə çəkilməsi və guya tam məlum bir şey kimi dəyərləndirilməsi Şərq təfəkkürü üçün çox səciyyəvidir. Xeyirin, Fəzilətin, Ədalətin, Hikmətin nə olduğu guya bəlli imiş kimi bütün söhbətlər buna nail olmaq və ya bundan yayınmaları qınamaq üzərində qurulur. Nəsirəddin Tusi də «Əxlaqi-Nasiri» əsərində «düz yol»u, Fəziləti, Xeyiri mərkəzə çəkir və bunlardan fərqli fəaliyyəti mərkəzdən uzaqlaşma kimi dəyərləndirir. Bu, özlüyündə dəyərli bir modeldir. Lakin nur mənbəyi kimi baxılan bu mərkəzin insanın özü üçün aydın və işıqlı olduğunu iddia edə bilmərik. Ən qaranlıq və məchul məkan bəlkə də elə mərkəzin özüdür. Mərkəzin işıqlanması, Fəzilətin aydınlaşması heç də hamıya yox, ancaq seçilmişlərə məxsus bir hal, vergidir. İnsanı nurani edən də əslində Fəzilət nurunun təzahürüdür.

Kamil mənəviyyat modelinin əsasında başqalarına münasibət baxımından xeyirxahlıq, özünə münasibət baxımından *xoşbəxtlik* dayanır. İnsanın xoşbəxtliyi təkcə onun mühiti, aurası ilə deyil, həm də öz əqidəsi, həyata baxışı, dünyagörüşü ilə sıx surətdə bağlıdır. Bu fərqlər əvvəlcədən necə tərbiyə olunmaqdan, nəfsin daxili strukturundan, heyvani nəfslə ali insani duyğuların nisbətindən asılıdır.

L.Tolstoy fərdi faciələrin müxtəlifliyinə baxmayaraq, xoşbəxtlik yollarının eyni məkana gətirib çıxardığını qeyd edir. Ola bilsin ki, adi mənada xoşbəxtlik hələ *dao*, *nirvana*, yaxud *ənalhəqq* məqamları deyil, lakin hər halda zirvəyə aparan yolun üstündədir. Əlbəttə, ilk baxışda belə görünə bilər ki, naqis ictimai mühitdə elə maddiyyata bağlı olanlar, yeyib-içib kef çəkənlər xoşbəxttir, faciə isə məhz ləyaqətli insanların, cəmiyyətin çirkabına bulaşmayanların qismətidir. Lakin hər şey meyarların necə seçilməsindən asılıdır. İctimai mühitin «harmoniyasına» daxil olan, «palaza bürünüb elnən sürünən» də özünü xoşbəxt saya bilər. Çünki həqiqətən onun faciəsi yoxdur. Çünki ancaq öz fərdi-mənəvi aləmi olanların faciəsindən danışmaq mümkündür. Çünki faciə *Mən* ilə *Mühit* arasında ziddiyyətdən yaranır. Elə xoşbəxtlik də! «Mən»in mühitdə realizasiyası da nəticə etibarilə adekvat mühit yaradılması sayəsində mümkün olur.

Müəllif insanı mühitdən, cəmiyyətdən kənarında, mücərrəd bir varlıq kimi deyil, mühitlə qarşılıqlı əlaqədə götürür. İnsanın xoşbəxtliyi də ancaq cəmiyyətdə, başqaları ilə münasibətdə mümkün olur.

Kitabda insan, onun amalı, missiyası, faciə və xoşbəxtliyi Şərq və Qərb dəyərləri kontekstində araşdırılır. Həm də bu dəyərlərin Şərq və Qərb fəlsəfi təlimlərində necə

ışıqlandırılmış olması izlənilir, bu sahədə əsas təlimlər təhlil olunur.

Şərqi tələqin etdiyi xoşbəxtlik yolu mühtdən, cəmiyyətdən keçmir. Bu yolu hər kəs öz iç dünyasına doğru təklikdə gedir. Və əgər məramına çatırsa, təklikdə xoşbəxt olur və Təkə – Vahidə qovuşur, əbədiyyət, ölməzlik qazanır.

Orta əsrlərdə islam dünyasında çox geniş yayılmış olan sufizmin demək olar ki, bütün nümayəndələri məhz bu vəhdət ideyasından, dünya ruhundan, yerlərin və göylərin ruhani mahiyyətindən çıxış edir, sonsuzluğa, əbədiyyətə qovuşmaq üçün müvəqqəti, məhdud, sonlu olanların fövqünə qalxmağa çalışırdılar. Əsas məqsəd bu qalxmanın, bu daxili mənəvi yüksəlişin pillələrini ardıcıl surətdə qət edərək vəhdətə və onun ifadə etdiyi həqiqətə – Haqqa qovuşmaq idi. Rəbiyyə əl-Ədəviyyə də, Əbu Yəzid Bistami də, Mənsur Həllac da, Sührəvərdilər də, Əhməd Yəsəvi də, İbn Ərəbi də – hamısı elə bunları deyirdi. Nəsimi və Füzulinin poeziyası da bu ruhda köklənmişdi.

Əslində bütün böyük mütəfəkkirlərin özünüdərkə həqiqət axtarışı ilə paralel gedir. Hər konkret situasiyanın öz həqiqəti var. Kim isə ağılla, kim isə eşqlə kamala yetir. Amma həyatın leytmotivinə çevrilən universal bir həqiqət də var. Və bu həqiqət harada isə eşq və ağıl qütblərinin arasında deyil, onların zirvədəki görüşündə, vəhdətində üzə çıxır.

Lakin belə bir vəhdət mümkündürmü? Bir-birini inkar edənlər necə bir araya gələ bilərlər? Bu bir möcüzə olmazmı? Bütün məsələ də bundadır. Öyüd-nəsihətlə, təlim-tərbiyəylə, ədəb-ərkanla kamillik məqamına yaxınlaşmaq olar, çatmaq olmaz. Kamilliyə çatdıran yeganə yolun adı eşqdır. İlahi eşq! Bu məqamda ruhlar qovuşur! Bu məqam bir möcüzədir ki, ancaq Haqdan nazil ola bilər. Kamil

olmaq üçün çox bilmək deyil, Haqqa qovuşmaq tələb olunur.

Bütün ədiblərin əsas mövzusu insandır. Amma hər şey insan qarşısında duran müxtəlif seçimlər arasında məhz nəyə üstünlük verilməsindən, nəyi əsas götürməkdən asılıdır. İnam ilə şübhə, hiss ilə intellekt, sevgi ilə nifrət arasında bir əkslik olmaqla yanaşı, həm də qarşılıqlı keçid və yaxınlıq vardır; onların bəzən bir-birini tamamlaması, bəzən də situasiyadan asılı olaraq gah birinin, gah da o birinin önə keçməsi qaçılmaz olur. Mütəfəkkirin böyüklüyü də məhz bu incə quruluşu açmaq, real həyatın qütbləşmə şəklində deyil, qütblərin təması və dialektikası şəklində gerçəkləşdiyini göstərmək qabiliyyətindədir.

Şərqdə insanın iç dünyası, daxili aləmi, mənəviyyat məsələsi həmişə önə çəkilməmişdir. Məqsəd təbiəti dəyişdirmək və ya cəmiyyəti təkmilləşdirməkdən öncə, insanın özünü kamilləşdirmək, onun əxlaqi-mənəvi simasını formalaşdırmaq olmuşdur.

Lakin insanın mənəvi aləminin öyrənilməsi Şərq təfəkkür tərzinə uyğun olaraq, daha çox dərəcədə simvollar üzərində qurulmuşdur. Ontoloji aspektdə önə çəkilən Işıq-Qaranlıq, Xeyir-Şər dualizmi mənəviyyat üçün də əsas götürülmüşdür. Daha doğrusu, əslində mənəvi aləmin statusunu müəyyən edən bu bölgü bütövlükdə dünyaya da şamil edilmişdir. Mənəviyyat qütbləşdiyi kimi, dünya da qütbləşmişdir.

Müasir dövrdə ən əsas vəzifələrdən biri ruh və bədənin harmoniyasına nail olmaqdır. İnsan bədənini aşağılamaqla bərabər insan ruhunu yüksəldən, insanı yerdən göyə, ideyalar aləminə səsləyən Platon təlimindən sonra Aristotelin ideyanı yenə də şeylərin içərisində əritmək və insanı

daha çox məntiq və ağılla yüksəltmək cəhdi insana münasibət müstəvisində bir eniş idi.

Hələ XIV əsrdə aristotelçi sxolastikadan xilas olaraq Homer və Platon düşüncəsinə qayıdış cəhdi göstərildi. Renessans məhz bu mənada qayıdış, oyanış idi. Aristotələ yox, Homerə və Platona qayıdış!

Əslində yeni qayıdış şüarlarını biz Nitsşədə görürük. Sanki Petrarkanın başa çatdıra bilmədiyi bir işi indi Nitsşe eləməyə çalışırdı. E.Kassirer yazır ki, Renessans fəlsəfi özünüdərk səviyyəsinə qalxa bilməmişdi. Yəhudi-xristian qəlibinə salınmış Aristotel fəlsəfəsi yeni mərhələdə yenə də fəlsəfi təməl olaraq qalırdı. Ədəbi-bədii düşüncədə çevriliş fəlsəfi düşüncədə çevrilişlə tamamlana bilmədi. İdeoloji sahədə bu iş protestantlığın yaranması ilə kifayətlənmiş oldu. Bundan neçə əsr keçəndən sonra Nitsşe sanki həmin prosesləri davam etdirməyə və xristian düşüncəsinin buxovlarını birdəfəlik qırmağa çalışırdı. Bu mənada Nitsşe fəlsəfəsi Renessansın gecikmiş fəlsəfi özünüdərki kimi dəyərləndirilə bilər.

Əlamətdar haldır ki, kitabda Nitsşe fəlsəfəsi məhz bu aspektdə nəzərdən keçirilir, fəvqəlinsan konsepsiyasına da məhz Renessans işığında nəzər salınır.

İnsanı adətən cismani, sosial və mənəvi aspektlərdə nəzərdən keçirirlər. Amma insanın kimliyi, qüdrəti, böyüklüyü onun cismani və ya sosial varlığı ilə ölçülmür. İnsanın əsas göstəricisi onun ruhi-mənəvi varlığıdır ki, bunun da nə isə yekcins bir şey kimi başa düşülməsi qüsurludur. Çünki bu aləm əslində iki qütb arasında yerləşir. Biri insanın əqli, o biri onun hissi-iradi keyfiyyətləridir.

Əqli qabiliyyət daha aydın başa düşülür. Hissi-iradi qütb isə xeyli dərəcədə mürəkkəbdir. Biz bura insanın

sevgisini də, iradəsini də daxil edirik. İnstinktiv duyğular da, müqəddəslik duyğusu da bura daxildir. İnsanın estetik və əxlaqi keyfiyyətləri də məhz bu qütbə aiddir. Bir tərəfdə əqlin qüdrəti, intellektual güc, soyuqqanlı düşüncə, o biri tərəfdə ehtiras, sevgi, mənəvi yüksəliş, vicdan və s. Əgər belə bir yanaşma ilə razılaşsaq ki, eşq adamın aqlını əlindən alır və soyuq ağılla düşüncələr eşqdən məhrumdur, onda bu iki qütbün bir araya sığmadığı təsəvvürü yaranır.

Nitsşe də, Kassirer də, bir sıra başqa Qərb mütəfəkkirləri də xristian düşüncəsinin aristotelçi düşüncə ilə calağından yaranmış sinkretik, hətta bəzi məqamlarda eklektik bir təfəkkür tərzinin insanı kiçiltməsi, onun öz gücünə inamını itirməsi, mütiləşməsi, asketləşməsi və s.-dən bəhs edirlər. Onlar xristianlığın da, əslində onun antitezi olan ənənəvi Qərb düşüncəsinin də çarəsizliyini açıb göstərsələr də, çıxış yolunu tapa bilmirlər, nəticədə bir nihilizm fəlsəfəsi yaranır.

Könül Bünyadzadə insana qayıdışın təməlini Şərq düşüncəsində və ilk növbədə islamda axtarır. Çünki Renesans Qurani Kərimlə başladı. İnsana münasibət məhz Quranla dəyişdi. Əvvəla, insan günahkar bir varlıq kimi deyil, ali – ruh üfürülmüş bir varlıq kimi təsbit edildi. İkincisi, hətta iblis də və bütün mələklər də insanın qarşısında diz çökdürüldü. Üçüncüsü, insana öz gücünə inam aşılındı, “*sənə verilmiş əqlini qullan*” deyərək hökm edildi. Xristianlığın hakim həyat təzi sayılan instinktlərə qarşı savaşa aradan götürüldü və “*sənə verilənləri özünə haram etmə*” prinsipi önə çəkildi. Və məhz bu təlim Aristotel fəlsəfəsi ilə birləşəndə yeni bir dünyagörüşü yarandı.

Sivilizasiyasının 600 illik İslam mərhələsinin təməlinə də məhz insana yeni münasibət dayanır.

Xristianlıqla birləşəndə insanı kiçildən aristotelçilik İslamla birləşəndə insanı yüksəldən bir təlimə çevrildi. Onlar ancaq dindən uzaqlaşarkən insana qayıda bildilər. Biz isə öz dinimizlə insana qayıtdıq.

Təəssüflər olsun ki, sonrakı dövrlərdə İslamın həqiqi dəyərləri önə çəkilmədi və İslam dini mütərəqqi cəhətləri ilə deyil, təhrif edilmiş və ehkama çevrilmiş bir sıra müddəalarla məhdudlaşdırıldı. İslamın İbn Xəldun təfəkkürü ilə anlaşılmasına 500 il sonra İqbalın simasında qayıtdıq. Lakin bu intibah da yarımçıq kəsildi...

Təsəvvüf fəlsəfəsinə görə insanın kamilləşmə yolu heç də kəsilməz proses olmayıb, bir sıra hal və məqamlarla pillələnir. Düzdür, müxtəlif təlimlərdə pillələrin sayı fərqli göstərilir, amma əsas olan budur ki, kamillik yolu çoxpilləli və diskret olduğundan, onu birnəfəsə qət etmək istəyi sadəlövhlükdür. Hansı isə mənəvi qata yüksəldikdən sonra bir müddət burada lövbər salıb qərarlaşmaq lazım gəlir. Növbəti qata yüksəlişin uğurlu olması əvvəlki qatda nə dərəcədə möhkəm qərarlaşmaqdan asılıdır. Hansı isə kənar amillərin təsiri və ya aşağıların cazibəsi ilə sürüşüb düşəndə lap dibə yuvarlanmamaq üçün bu lövbərlər çox önəmlidir. Və nə qədər ki, zirvə qət edilməmişdir, sürüşmək təhlükəsi həmişə qalır. Zirvədə isə xarici təsir sıfıra enir, ona görə yox ki, aşağıların cazibəsi daha təsir etmir. Ona görə ki, cismani kütlə sıfır olduğundan hasil də sıfır olur.

Milli əhval və milli məfkurə də buna bənzər inkişaf yolu keçir. Lakin burada xarici amillər, beynəlxalq vəziyyət və s. bu kimi əlavə şərtlər də ortaya çıxdığından millətin aşağı pillələrə eniş «şansı» daha da artır. Və bir millət olaraq mədəni-mənəvi yüksəlişin növbəti qatına qalxmaq daha böyük əzm və milli təşkilatlanma deyilən əlavə şərt tələb

edir. Milli ruhun daşıyıcıları olan ayrı-ayrı şəxslərin düşüncə, həyat tərzi və fəaliyyət prinsiplərini bütün millətin malı edə bilmək üçün, milli-ictimai şüurun *seçilmişlərin* örnəyi, nümunəsi əsasında formalaşdırılması üçün milli-siyasi iradənün də bu istiqamətə yönəldilməsi tələb olunur.

Fərdi fəlsəfi düşüncələr, insanın dünyadakı gözəllik və harmoniya qarşısında heyrətindən doğan suallar, insanın özü ilə və dünya ilə təkbətək söhbətləri – kamilliyə aparan yolun məqamlarıdır. Bu məqamlar özünü maddi dünyadan ayıran, fərqli bir mahiyyətin təmsilçisi olduğunu dərk edən və özündə bütün cismani dünyaya qarşı dura biləcək bir mənəvi güc, ideya qaynağı tapan və bu qaynaqdan müntəzəm surətdə bəhrələnərək daim kamilləşən, dünya ilə, cahən ilə tən gələn və nəhayətdə, bu «cahana sığmayan» insan-filosofun və ya sözün həqiqi mənasında insanın, böyük hərflə İnsanın həyat məqamları, idrakın əzəblı və möhtəşəm addımları, mənəvi yüksəliş yaşantılarıdır. Heyrətdən başlanan idrak yolunda əzab və sevincin, eşq və kədərın vəhdət məqamları!..

Ülviyyət, heyrət və müqəddəslik duyğusu Şərq fəlsəfəsi və poeziyası üçün çox səciyyəvidir. Lakin etiraf etməliyik ki, bu gün biz babalarımızın yaratdıqlarını özümüzə qaytarmağa nail olmamışıq və onları inkişaf etdirmək bir yana dursun, sadəcə müasir fəlsəfi fikir kontekstində yənidən mənimsəyə bilməmişik. Təəssüf ki, heyrətdən başlanan, məhəbbətdən keçən və kamillik məqamına yüksələn mənəvi-əqli inkişaf yolunda son mərhələni unutmuş, neçə əsrlər boyu elə məhəbbətdə ilişib qalmışıq və bəzi rəmzləri hərfi mənada təfsir etdiyimizdən, ulularımızın böyük ideyalarını da təhrif etmiş, cılızlaşdırmışıq.

Könül Bünyadzadə bu kitabında kamillik idealının Qərb fəlsəfəsində keçmiş olduğu “əzablı yollara” bir islami nur qatmaqla problemin üzərindən nihilist pərdələrin qismən də olsa qaldırılmasına nail olmuşdur. Və bu istiqamətdə tədqiqatların davam etdirilməsinə böyük ehtiyac olduğunu düşünürəm.

Səlahəddin Xəlilov
AMEA-nın müxbir üzvü, professor

*Səni bu hüsnü camali, bu kamal ilə görüb
Qorxdular həqq deməyə, döndülər insan dedilər!*

Nəsimi

GİRİŞ

Xalqların tarixində qızıl dövrlər təsadüfən yetişmir. Hər bir dövrün əyari məhz həmin zaman kəsiyində yaşamış kamil insanlar ilə ölçülür. Sanki zəncirvari bir reaksiya gedir: mühit insanlarda kamil keyfiyyətlərin üzə çıxmasına şərait yaradır, əvəzində kamil insan həmin mühitin daha da təkmilləşməsi, böyüməsi və sabitləşməsi üçün bir təkan olur. Məhz kamillik səviyyəsinə yüksələn insanların, dahilərin, böyük şəxsiyyətlərin sayəsində yeni ideya mənbələri kəşf edilib bəşəriyyətə təqdim edilir və insanlıq yeni bir enerji ilə növbəti inkişaf tsiklinə başlayır. Bu isə artıq bəşəriyyətin taleyində dönüş nöqtəsi deməkdir.

İnsan mürəkkəb varlıqdır və onun tədqiqi ilə bağlı çoxsaylı elmlər formalaşmışdır. Biri insanın fiziki quruluşunu, biri hissələrini, biri cəmiyyətdə yerini və s. öyrənir. Bir sözlə, hissə-hissə onun bütöv portretini yaradırlar. Bu kitab insana aid bir sıra sosial və mədəni xüsusiyyətlərin, eyni za-

manda, mənəvi keyfiyyətlərin araşdırılmasıdır. İnsanın ancaq bir sosial və ya ancaq bir mənəvi varlıq kimi, təcrid olunmuş şəkildə tədqiqi naqis bir nəticə verir. Buna görə də, kitabın məqsədi yalnız Kamil İnsan fenomenini izah etmək yox, həm də insanı kamilləşdirən amillərə aydınlıq gətirməkdir. Məqsədimizə maksimum nail olmaq və problemi daha ətraflı işıqlandırmaq üçün biz insan kamilliyini ruh hadisəsi, gözəllik, din və s. müstəvilərdə öyrənməklə yanaşı, onu həm də cəmiyyət, fəlsəfə tarixi kontekstində nəzərdən keçirməli olduq.

Bəli, qloballaşma dövründə, siyasi-iqtisadi problemlərin xüsusilə aktuallaşdığı bir vaxtda və bunların fonunda insanların mənəvi keyfiyyətlərinin ikinci plana keçməsi şəraitində kamillik anlayışının gündəmə gətirilməsi cəhdi təsadüfi deyil. Bu, onun siyasi, iqtisadi, hərbi məsələlərlə nəinki eyni səviyyədə durduğunu, hətta aparıcı faktor olduğunu və bu qeyd olunan sahələrin özlərinə də spesifik bir yanaşma formalaşdırmaq iqtidarında olduğunu göstərməkdir. Başqa sözlə desək, bu, dünyada gedən proseslərin mahiyyətinə diqqət çəkərək fərqli baxış bucağı yaratmaq cəhdidir.

İnsan haqqında həmişə yazılıb və yazılmaqda davam edir. İnsanın özünü öyrənməsi normal, hətta yaxşı haldır. Dövr, şərait dəyişdikcə, yeni üsullar, vasitələr tapıldıqca, onun özünə baxışlarında da yeniliklər yaranır. Bəlkə də bu səbəbdən insan haqqında tədqiqatlar tükənmir. Axı hər insan subyekt olduğu qədər də bir obyektidir.

İlk proyektimizdə əsas mövzu Kamil İnsan və onun tarixi idi. Lakin tədqiqatın gedişində gözlənilməz bir mənərə ilə rastlaşdıq: orta əsrlərdən çıxandan sonra sanki İnsanın öz-özünə yadlaşması prosesi başlayır. Belə bir təəs-

sürat yaranır ki, orta əsrlərdən sonra kamillik ideyası zəifləməyə başlamış və deformatsiyaya uğramışdır; sanki əvvəllər daha çox kamil insan var imiş. Səlahəddin Xəlilov təsədüfən demir ki, “İdeya işıq mənbəyidir və mərkəzdən uzaqlaşdıqca, bu işıq zəifləyir”.¹ Belə düşünmək olar ki, bəşəriyyət də öz ilkin ideyasından uzaqlaşdıqca, mənəvi işığı zəifləyib. Daxilində öləziyən işığı gücləndirmək əvəzinə kənarda işıq axtarmağa başladı. Bir Quran ayəsində deyildiyi kimi, “onların məsəli (zülmət gecədə) od qalayan kimsənin məsəlinə bənzər. Alov onun ətrafındakıları işıqlandırdığı zaman Allah onların nurunu aparar, özlərini də (heç bir şey) görə bilməyəcəkləri zülmətlər içərisində buraxar” (Quran 2/17). Məhz bu ayə məcbur edir ki, məsələyə daha dərinləndən nüfuz edəsən və başqa mətləblərə də aydınlıq gətirəsən.

Bəşər tarixini izləyəndə belə məlum olur ki, dəyişən sadəcə kamilliyin meyarları və müvafiq olaraq, onun haqqında təsəvvürlər olub. Yəni əslində kamillik, xüsusilə insanın kamilliyi hər zaman aktual olub – dəyişik adlar və mövzular altında. Axı, elmi kəşflər də, siyasi gedişlər də, hətta müharibələr də müəyyən idealın gerçəkləşdirilməsi – kamilləşmək uğrunda addımlar hesab oluna bilər. Bu addımların hansı nəticəyə gətirməsi – bəşəriyyət üçün bir uğur, yoxsa bir bəla olması isə o idealı həyata keçirən insanın kamillik haqqında təsəvvüründən asılı olub. Bu səbəbdən biz ilk layihəmizə düzəliş edərək Kamil insan anlayışının özünü və tarixini yox, onun *arxitektonikasını* öyrənək. Yəni kamillik fenomeninin bütün hissələrinin ümumi sistemini və quruluşunun əsas prinsipini çatdırmağa və bu zaman əsas

¹ Xəlilov S. Fəlsəfə: tarix və müasirlik, Bakı, 2007, s. 82.

diqqəti zahiri xüsusiyyətlərdən daha çox mahiyyətə, daxili əlaqəyə yönəltməyə çalışmışıq. Məqsədimiz problemi daha qlobal şəkildə, daha geniş zaman-məkan çərçivəsində nəzərdən keçirməkdir ki, meyarların, məsələyə münasibətin dəyişməsinin səbəblərini daha aydın görüb izah edə bilək. Mövlananın məlum “Fil” hekayətində hər kəs qaranlıqda yalnız filin ayağına və ya qulağına toxunmaqla bütün filin elə bundan ibarət olduğunu təsəvvür edir. Biz bir növ həmin fili tam şəkildə təqdim etməyə çalışmışıq. Və məsələyə belə münasibət bizə imkan verir ki, hər nə qədər kamilliyin mahiyyəti illər ərzində deformasiyaya uğrasa da, onun haqqında təsəvvürlərdə köklü dəyişikliklər baş versə də, vahid xətti qoruyaq.

Müasir dövrü xarakterizə edən çoxsaylı və mürəkkəb cəhətlərin, keyfiyyətlərin biri də elm sahələrinin sayının artmasıdır: zəncirvari reaksiya kimi bir yenilik başqa birinə səbəb olur, innovasiyalar dövrün tələbinə, hətta diktatına çevrilir, sahələr arasında yeni əlaqələr qurulur, yaxud tamam qırılır. Xaos adlandırıla biləcək bu çoxluq arasında diqqəti məhz insana, xüsusilə kamil insana yönəltmək aktual görünməyə bilər. Müəyyən mənada bu, dövrün ümumi mənzərəsi – siyasi və iqtisadi böhranların tüğyanı fonunda ikinci dərəcəli məsələnin süni şəkildə qabardılması kimi də qəbul edilə bilər. Lakin burada bir neçə əhəmiyyətli fakt nəzərə alınmalıdır.

Əvvəla, cəmiyyətdə hansı proses gedirsə getsin mərkəzdə insan durur və icraçı insandır. Məhz insanın özünüdərkli və başqa insanlara münasibəti ətrafda baş verənlərin xarakterini və səviyyəsini təyin edir. Yəni aparıcı siyasi və ya iqtisadi amil nə qədər güclü olursa olsun, o amilin səviyyə-

yəsi yenə də insanın özünə və qarşısındakı insana münasibətdən asılıdır. Məsələn, hazırda nəinki Qərbdə, hətta bütün dünyada süni şəkildə şişirdilən, ən kritik məqama qədər yetişməsinə rəvac verilən islamofobiyanın kökündə bir tərəfdən nifrət edənin şəxsiyyəti, “Mən”i durur, digər tərəfdə isə nifrət edilənin “Mən”i. Başqa sözlə desək, qatil ola biləcək, çirkli siyasi oyunlar qurub günahsız insanların məhvini təşkil edəcək dərəcədə nifrət edən İnsanın şəxsiyyəti, mahiyyəti bir gündə formalaşmayıb və onun “Mən”i mütləq araşdırılmalıdır. Eyni zamanda, nifrət obyektı olan müsəlmanın da şəxsiyyətində nifrətə və hikkəyə səbəb ola biləcək cəhətlər mütləq açıqlanmalıdır. Bununla iki zidd tərəflərin kəsişən, toqquşan maraqlarını, eyni zamanda, paralel, bir-birindən asılı olmadan və zərər vermədən mövcud ola biləcək cəhətlərini, ən nəhayət, vahid xətt üzrə inkişaf etmək imkanlarını ortaya çıxartmaq mümkündür.

İkinci nəzərə alınmalı fakt, insanın fəlsəfə tarixində yeridir. Belə ki, fəlsəfə tarixinin inkişaf qanunauyğunluqlarını (əgər varsa) məhz insan amilinin təhlili vasitəsilə izləmək mümkündür. Tarix tsiklik inkişaf yolu keçir və ayrı-ayrı problemlər tarixin müxtəlif mərhələlərində fərqli səviyyələrdə yaşanır. Və məhz dövrlərə görə dəyişən kənar amillərə deyil, bu amilləri yaradan və öz növbəsində onların təsirinə məruz qalan insana, daha dəqiq desək, onun dəyişməyən, sabit keyfiyyətlərinə diqqət yönəltmək lazımdır.

Bu gün insan özü bir böhran halı yaşayır. Bu səbəbdən onun əlaqəli olduğu hər bir sahə, hər bir istiqamət böhrandadır. Əslində belə böhranlar tarixdə çox olub və məhz böhranların əsası olan insan böhranının kökünü, səbəblərini, xüsusiyyətlərini öyrənməklə onların öhdəsindən gələ birlər. Sual oluna bilər ki, böhran və kamillik nə dərəcədə

İnsan: kamilliyin arxitektonikası

bir-biri ilə əlaqəlidir ki, biz öz kitabımızı məhz bu notla başlayırıq? Cavab: *kamilliyə can atmayan insan böhranda olan, yəni insanlığını unudan insandır.*



I hissə

*Kamil İnsan -
xəyal, yoxsa reallıq?!*



KAMİLLİK – RUH HADİSƏSİ KİMİ

Kamilləşmə zahirdən batinə və yenidən zahirə dönən, yəni dairə xarakterli bir prosesdir. Kitabın birinci fəslində zahiri faktorların – cəmiyyət qanunlarının, makro və mikromühitlərin, insanın cəmiyyətdə tutduğu mövqeyin və s.-in bu prosesdəki rolunu təhlil etdik. İkinci fəsildə isə kamillik özü sırf bir mənəviyyat hadisəsi kimi araşdırılacaq.

Hər nə qədər kamilləşmə prosesində əsas rol mühitin olsa da və kamilliyin təzahürü məhz cəmiyyətdə özünü büruzə versə də, kamillik fenomeni, birmənalı olaraq ruh hadisəsidir. Digər tərəfdən, kamillik ağıl və ruhun harmoniyasının nəticəsidir, yəni ruh və ağılın bir-birini tarazlaşdıraraq yüksəltməsidir. Burada cəmiyyətin, mühitin diktələri artıq köməkçi faktorlara çevrilirlər. Bu o deməkdir ki, kənar təsirlər kamilləşmə prosesinə mənfi və ya müsbət təsir göstərər, ləngidə, yaxud sürətləndirə bilər. Lakin aparıcı rol yenə də təfəkkür tərzinə və mənəviyyata – ruha aiddir. Dediklərimizi təsdiq etmək üçün cəmiyyətdə əksər hallarda birmənalı qarşılanmasına, hətta ciddi təqiblərə məruz qalmasına baxmayaraq, qədimdən bu günə kimi istər Qərbdə, istərsə də Şərqdə yüksək mənəviyyatlı düşüncə sahiblərinin – Kamil insanların həmişə nümunə olmasını göstərmək olar.

Ruhun kamilləşmə prosesinin məqamları

Ruh haqqında bilgi çox azdır və dini kitablardan yalnız bu məlum olur ki, o, Allah qatındandır. Əslində, bu iki kiçik ifadədə çox şey deyilir. Əvvəla, ruh haqqında bilginin azlığı çox bilginin əldə edilməsinin qadağan olunması anlamına gəlmir. Əksinə bu, ruhun spesifik, hər kəs üçün nəzərdə tutulmayan bir məzmunu malik olması deməkdir. Eyni zamanda, bilginin az olması alimlərə ruh haqqında daha çox şey deməyə imkan yaradıb və yaratmaqdadır. İkinci tərəfdən, ruhun Allah qatından olması həm də insanın Allah qatı ilə əlaqəli olması deməkdir. Deməli, insan özünün Allah qatı ilə əlaqəsi haqqında çox az şey bilir və bu bilik çevrəsini genişləndirməyə çalışmalı, özünün bu imkanından tam istifadə etməlidir. Çünki bu əlaqə onun insanlığının mahiyyətidir.

Ruh haqqında ta-a qədimdən bu günə kimi bəzən bir-birinə zidd, bəzən də bir-birini tamamlayan fikirlər deyilib, yazılıb, yazılanlardan nəticələr çıxarılıb, bu günün mütləq hesab edilən həqiqəti sabahın nisbi həqiqətlər zəncirinə qoşulub. Beləcə bu zəncir elə hey uzanır.

Ruh və bədənin əlaqə növləri

Ruh daha çox dinlə əlaqələndirildiyinə görə, biz də əvvəlcə səmavi kitablara müraciət edək. Bibliyada buyrulur: “Necə! Bilmirsən ki, sənin bədənin səndəki Müqəddəs Ruhun məbədidir” (1 Cor. 3.16; 2 Cor. 6.16), “o Sizdə Allahdandır və Siz özünüzün deyilsiniz?” (1 Cor. 6:19). Bir başqa yerdə isə deyilir: “Sonra toz yerə qayıdacaq olduğu kimi: və ruh onu verən Allahın yanına qayıdacaq” (Ecc. 12:7).

Qurani Kərimdə ruh haqqında məlumatlar nisbətən azdır və buyrulur ki, “Onlar səndən ruh haqqında soruşurlar. De ki, “Ruh Rəbbimin əmrindədir və onun haqqında sizə çox az bilgi verilmişdir” (Quran 17/86).

Ayələrdən göründüyü kimi, ruhun ontoloji təhlili verilmir və onun yalnız Mütləq Varlıqla bilavasitə əlaqəli olması, Onun tərəfindən yaradılaraq Ondan vasitəsiz böyük qüvvə alması məlum olur. Bu mövqeyə, yəni ruh vasitəsilə insanın həm spesifikliyini qoruması, həm də sonsuz bir Qüdrətlə əlaqəli olması filosoflarda da rast gəlmək mümkündür. Məsələn, Plotin yazır: «Ruh hər şeyi ehtiva edir və o, hər şeydir. Lakin hər şeylə qarışmaqla o, yenə özü olaraq qalır. ...O, ehtiva etdiyi şeyə münasibətdə fərqli bir şey deyil; onda olan hər bir şey ayrılıqda mövcud deyil, belə ki, onun hər bir hissəsi eyni zamanda bütündür və hər şey elə hər şeydədir; bununla belə, bu hissələr qarışmayıb, lakin onlar fərqlidir, çünki Ruha aid hər şey Onda öz imkanları

hüdüdüdə fəaliyyət göstərir». ¹ Məhz belə əbədi və sonsuz mənbə ilə əlaqəli olması fərdiləşmiş ruhu da zənginləşdirir və onu insanın passiv tərəfi deyil, aktiv və aparıcı hissəsi edir. Bu əlaqə həm də ona dəlalət edir ki, həqiqətlər ruhdan kənarında deyil, onun üzvi hissəsi kimi mövcuddurlar, yəni bu həqiqətlər ruha yaranışından, onun varlığının mahiyyəti kimi verilir. Düzdür, insanlar fərqlidir: istər mənəviyyatlarına, istərsə də, təfəkkür səviyyələrinə görə. Lakin belə məlum olur ki, fərq ruhların mahiyyətində deyil, insanın öz inkişaf prosesində dərk etdiyi və ruhunu çatdırma bildiyi mərtəbədədir. Məhəmməd peyğəmbərin (s.) bir hədisinə görə: «Hər doğulan fitrət üzrə doğulur, sonra ata-anası onu yəhudi, xristian, məcusi (bir başqa rəvayətdə «hətta müşrik») edir». Deməli, müəyyən dini, ictimai-siyasi şəraitə düşən ruh həmin şəraitin «rənginə» düşsə də, mahiyyətindəki həqiqətlər qalır və öz «kəşfini» gözləyir.

Filosoflar arasında ruh barədə mübahisə doğuran ikinci məsələ ruhun sayları olmuşdur. Bir sıra alimlərin fikrinə görə, hər bədəndə yalnız bir ruh olur. Bir bədən – bir ruh. Bəzi mütəfəkkirlər isə insanın bioloji və sosioloji xüsusiyyətlərini nəzərə alaraq onun üç ruha – nəbati, heyvani və insani (natiq) ruha malik olduğunu, imanın bədəndəki ruhların sayına təsir etdiyini bildirmişlər: «xəlqin ruhu məxluq, seçilmişlərin ruqları məxluq deyil», və ya «kafirin bir, möminin üç, vəli və siddiqlərin beş ruhu var». ² İnsanın

¹ The Six Enneads. By Plotinus, 1/8 <http://classics.mit.edu/Plotinus/enneads.html>

² الطوسي ابو نصر السراج. حقه و قدم له و خرج أحاديثه عبد الحلیم محمود وطه عبد الباقي سرور دار الكتب الحديثة بمصر, مكتبة المثني ببغداد, 1960. (Tusi Sərrac. Lümə', s. 554).

yalnız maddi deyil, həm də emosional dəyişkənliyini, mə-nəvi baxımdan müxtəlif səviyyələrə enib-qalxmaq imkanını nəzərə alaraq, onun bədəninə bir gündə, hətta bir saatda ay-rı-ayrı ruhların daxil ola bilməsi ideyasını da irəli sürənlər olmuşdur. Məsələn, Əbu Turxanın fəlsəfəsinə görə, «ruh sanki alternativ ruhlar sistemidir. İnsan bir matrisadır».¹

Ruh bədənə daşdığı mənə, mahiyyətdir. Ruhla bə-dənin arasında iki cür əlaqə mövcuddur: hiss və təfəkkürlə. Bu, ayrı-ayrılıqda da mümkündür, bərabər şəkildə də.

Hisslər (istər nifrət olsun, istər sevgi) – yüngüldür, təfəkkür – ağır. Hisslər – qanaddır, təfəkkür – bu qanadlara taxılan qurğuşun.

İnam əvvəlcə hissələr üzərində qurulur. Bu zaman o, bir növ xammalı xatırladır. Güclü təfəkkürlə istiqamətləndirilən inam isə qüvvədir.

Bəzi insanlar hissələrinin yüngüllüyündən məmnun qalır və bütünlüklə onların hökmündə ömürlərini başa vururlar. Onların sevgisi də, nifrəti də, sevinci də, kədəri də, həyatlarının mənası da hissələr səviyyəsindən o tərəfə keçmir. Hisslər əsən külək kimidir, gah tez-tez istiqamətini dəyişə, gah sərin meh kimi həzz

¹ Xəlilov S. Fəlsəfə: tarix və müasirlik, s. 57.

verə, gah da tufana dönüb qarşısına çıxanları dağda bilir...

Bəzi insanlar isə külək yox, insan olduqlarını dərk edirlər və yardım axtarırlar. Belə anlarda isə yeganə köməkçi təfəkkürdür – fikirlərin, ideyaların, ifadələrin xaosunda itib-batmış hissləri istiqamətləndirən yeganə qüvvə.

Təfəkkür əvvəlcə bu hisslər xaosunda bir nizam yaradır. Sonra onun mahiyyətindəki həqiqəti axtarır. Bu çətin olur, çünki bəzən həqiqət şübhə bataqlığında tamam görünməz olur. Nəhayət, sonuncu mərhələ inamın çat hissəsinin bərpasıdır. Elə zənn olunmasın ki, bütün bu proseslərdə hisslər sakitcə dayanır, əksinə, sıxılmış hava və ya su daha güclü təzyiq göstərdiyi kimi, onlar da get-gedə daha çox müqavimət göstərirlər. Təfəkkürə isə qüvvə verən iman və sevgidir – insanın ruhunda var olan və Mütləq Varlıqdan alınan qüvvə, etibar, dayaq.

Deyilənlərdə əhəmiyyətli bir an var: şübhəyə düşmüş insanın hisslərini idarə edən və istiqamətləndirən, yenidən ayağa qaldıran təfəkkür insanın özünə məxsus ola bildiyi kimi, kənar bir şəxsə də məxsus ola bilər.

Öz hissələrini idarə edə bilən, ən zəif anında da, şübhələrin içində itib-batanda da, hətta yanlış yolla bir neçə addım atsa da, öz təfəkkürünün gücünə arxalanan, öz təfəkkürünün işığı ilə aydınlanan şəxslər! Məşhur baron Münhauzenin bataqlığa düşəndə öz hörüyündən tutub özünü çıxartdığı kimi. Gülməlidir, inandırıcı görünmür, ...amma bu, bir həqiqətdir. Bir çox filosofun, mütəfəkkirin həyat tarixçəsinə baxsaq eyni halın şahidi olarıq: Müqəddəs Avqustin, Əbu Hamid Qəzali və daha kimlər. Dante yazır ki, “şübhə mənə heç də bilikdən az həzz vermir”. Və ya Hüseyn Cavid bildirir ki, “mərifət nuru şübhədən parlar”. Belə şəxslər üçün şübhə – içindəki bütün ali hissələrin səfərbər olduğu an – həqiqətə aparan bir üslub, kateqoriyaya çevrilir.

Belə məlum olur ki, həmin şəxslərin güc mənbəyi onların imanı olub, yəni onların təfəkkürləri xaosda itib-batmış hissələrdən, hər yeni səbəblərdə yeni nəticələr verən məntiqdən deyil, ruhlarından qidalanıb – dəyişməyən, sabit, Uca Varlıqla daim əlaqəli olan, qidalandırıcı nurunu itirməyən, hərərətinə günəşdən yox, Allahdan alan ruhlarından. Əbu Turxanın dediyi kimi, “ruhun işıqlanması sahəsində hər bir addım

ölməzliyə aparır”. Bu, o deməkdir ki, belə şəxslərin təfəkkürləri ilə ruhları arasında vəhdət yaranır və onlar öz insanlıq mahiyyətlərini anlayırlar.

İkinci tip insanların hissələrini öz təfəkkürləri idarə etmək qüdrətində deyil: hissələr güclü, təfəkkür zəifdir. Tarixən, həmçinin bu gün də, elə güclü təfəkkürlər vardır ki, nəinki öz hissələrini idarə etməklə kifayətlənir, həm də yüzlərlə, minlərlə insanların hissələrini də öz itaəti altına alırlar, öz qüdrətlərini artırırırlar, bu təfəkkürsüz hissələri öz mənafeələrinə yönəldirlər. Bunun mükəmməl nümunələrini təriqətlərin, sektaların, fanatlıq üzərində qurulan terrorçuluğun misalında aydın görmək mümkündür. Yeri gəlmişkən, belə həyat tərzini seçmiş şəxslərin həyat tarixçəsinə baxsaq, hər şeyin kökündə hansı isə bir şübhənin, narazılığın (bu, kiçik, ilk baxışda əhəmiyyətsiz görünən bir məqam da ola bilər) durduğunu görürük: dövlət quruluşundan, cəmiyyətdən, ailədən narazılıqdan tutmuş, sevgililərin, dostların, doğmaların arasında baş vermiş kiçik anlaşılmazlıqlara qədər.

İlk baxışda ikinci tipə dinlərin yaranmasını və yayılmasını da aid etmək olar: bir insan (peyğəmbər) bir ideyanı

milyonlarla insanlara təlqin edir. Lakin burada bir neçə əhəmiyyətli amil nəzərə alınmalıdır. Əvvəla, peyğəmbərlər öz ideyalarını deyil, Allahın buyurduqlarını insanlara çatdırırlar. Təbii ki, bu hal ancaq peyğəmbərlərə aiddir və bu dindən öz mənafeyi üçün istifadə edən ikinci bir şəxsə şamil edilə bilməz. İkincisi, bu ideyaların əksəriyyəti bilavasitə ruhlar üçün nəzərdə tutulur, yəni bir növ ruhlardakı imanın oyadılmasına xidmət edir. Üçüncüsü, onlar İNSANIN düzgün formalaşmasına, onun öz azadlığını, ucalığını dərk etməsinə yönəldilirlər.

Cəmiyyətdə xoşbəxt hesab edilən şəxslər hisslərinin hökmündə olub, təfəkkürlərinə “əziyyət verməyənlərdir”; qüdrətlilər minlərlə hissi öz təfəkkürləri ilə idarə edənlərdir; müəyyən məqsədlərə aparan yolların «xammalları» bu qüdrətə tabe olanlardır; ən çox əzab çəkənlər isə – təfəkkür və ruhları ilə vəhdət tapanlardır, amma həqiqi İNSANlığın ucalığını, kamilliyini yaşayan da onlardır.



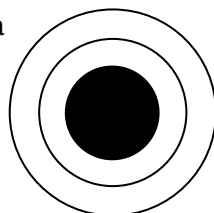
Hiss təfəkkürə nisbətdə daha primitiv və sadədir. Körpə uşağı və ya bir dəlini sevindirmək, həyatdan məmnun etmək çox da çətin deyil. Bu əlaqə forması ruhun nəbati

və heyvani keyfiyyətlərinin təzahür etməsinə şərait yaradır. Əgər bitkilərin və heyvanların da ruhlarının mövcudluğunu qəbul etsək, onda belə qənaətə gəlmək olar ki, onların öz maddi formaları – bədənləri ilə yalnız hisslər səviyyəsində əlaqəlidirlər. Buna nümunə olaraq bitkilərin torpaqdan, havadan, günəşdən qidalanmaqlarını, mühitə uyğunlaşmaqlarını, bəzilərinə hətta özünümüdafiə instinktlərini, kobud münasibətə və ya nəvazişə reaksiya verməklərini göstərmək olar. Heyvanlar bitkilərə xas bu keyfiyyətlərin daha mürəkkəbinə malik olmaqla yanaşı, əlavə xüsusiyyətlərə də sahibdirlər: onların öz taylarını axtarması, nəsil artırması məhz hisslər səviyyəsində baş verir.

Təsadüfi deyil ki, uşaqları güllərə və ya bəzi heyvanlara bənzədirlər. Lakin bu müəyyən müddətə qədər davam edir – uşağın təfəkkürü inkişaf edib müstəqil fikir söyləyə-nə, öz yolunu müstəqil axtarmağa başlayana qədər. Öz insanlığını dərk edən çitək-böcəklərlə bənzərliyi artıq ön planda durmur.

Şüur formalaşmağa, inkişaf etməyə başladıqca ruh və bədənin digər əlaqəsi – təfəkkür səviyyəsində də özünü göstərməyə başlayır. Bu əlaqə sayəsində ruhun növbəti – insani qatı açılır. İnsan yalnız hiss etdiklərini deyil, düşündüklərini də bürüzə verməyə, ifadə etməyə çalışır, həm də bu, yalnız hisslər vasitəsilə və hisslər səviyyəsində yox, daha yüksək formada və daha mürəkkəb üsullarla – sözlə, rənglə, musiqi ilə, rəsmlə və s. baş verir.

Nəbati və heyvani ruh bədənə daha yaxındır, nəinki insani. Başqa sözlə desək, bu mərtəbələrdə ruh bədənə tabedir, sonuncuda isə bədən ruha. Dediklərimizi kiçik bir sxemlə təsvir edək: –



maddi bədən qara bir dairədir. Nəbati ruh onunla tamamilə üst-üstə düşür və ona görə də sxemdə görünmür. Əvvəla ruhun ən aşağı mərtəbəsi, ikincisi, əsasən bədənə imkanlarından və tələblərindən asılı olduğu üçün burada bədən ruhu idarə edir.

Heyvani ruh da maddi bədənə daha çox «təmasda» və daha yaxın olmasına rəğmən, bədənə kənar tərəfləri də vardır. Heyvan yalnız bədənə ibarət deyil, daha mürəkkəb varlığa malikdir. Təsadüfi deyil ki, heyvanların instinktləri, müəyyən davranışları, məsələn delfinin, atın, canavarın, maralın, bülbülün və s. qeyri-adi, «qeyri-heyvani» hərəkətləri, səsləri hələ də alimlər tərəfindən araşdırılır, yeni faktlar tapılır.

İnsani ruh hər ikisini öz daxilində ehtiva etməklə yanaşı, onlardan fərqli, daha geniş və yüksək tərəflərə də malikdir. Bir növ insan öz ruhunun mərtəbələrinə müvafiq olaraq həm bitkidir, həm heyvan, həm də insan. Daha da dəqiq ifadə etsək, bir var sadə struktur, bir də var bu sadə strukturları da ehtiva edən mürəkkəb kompleks. Bir var sadə struktur səviyyəsində göstərilən fəaliyyət, bir də var bu sadə strukturların yüksək ideyalar əsasında qurulmuş proqram çərçivəsinə daxil olması və bu mürəkkəb kompleksin hissəsi kimi ayrı bir mahiyyət qazanması.

Sxemdə maddi bədən mərkəzdə durur. Bunun bir neçə anlamı var. Əvvəla, bir ruh (!) bir bədənə (!) verilib, yəni onlar vəhdətdədir və bu şəkildə insan adlanır. Təklidə onların adı ruh və ya bədənədir, bərabər isə – insan. İkincisi, ruhun insani məqamı digər ilk iki mərtəbədən imtina demək deyil. Hər mərtəbənin öz adı – nəbati, heyvani və insani olsa da, onlar tək bir ruhun fərqli səviyyələridir. Və hər üçü tək-

likdə ayrıca bir hissədir və yalnız birlikdə olanda ruh tamamlanmış şəkildədir. Burada daha bir incə məqamı da vurğulamaq lazımdır: nəbati ruh sonrakı ruhlara ehtiyac duymur, ilk mərhələ bütöv inkişafdan xəbərsiz olduğu kimi. Heyvani ruh da nəbati ruha ehtiyacı olduğu halda, insani ruhdan xəbərsizdir və onsuz da mövcud ola bilir. Nəhayət, insani ruhun hər ikisinə ehtiyacı var: son mərhələnin ilk mərhələlərə ehtiyacı olduğu kimi. Bu, həm də o deməkdir ki, ***hisslərdə təfəkkür olmadığı halda, təfəkkür hissələrdən qidalana bilir.***

Gün ərzində ruhun mərhələləri bir neçə dəfə bir-birini əvəz edir... Kierkegaardın dediyinə görə, «mütəfəkkir ... çox qəribə bir məxluqdur. O, gün ərzində yalnız bir neçə saat ağıllı olur, qalan vaxtlar isə insanla əlaqəli heç bir şeyi qalmır». Lakin burada əhəmiyyətli bir məqam vurğulanmalıdır: ruhun mərhələləri arasında «gəzişmə» məhz sonuncu mərhələsi kəşf olunan insan üçün mümkündür. Yəni maddi məkandan, hissələr aləmindən kənara çıxıb ruhun daha geniş imkanlarından istifadə edənlər və ən əhəmiyyətlisi, ruh və bədən arasındakı təfəkkür əlaqəsini dərk edənlər öz ruhunun hər məqamını, mərtəbəsini tanıyır və idarə edir. Təsədüfi deyil ki, Platon da “Dövlət” əsərində gənc, hissələrinin hökmü altında olan birinin yaxşı və müdrik hakim ola biləcəyini qəbul etmir. Onun fikrinə görə, müdriklik xeyirxahlığın və naqisliyin dərkidir.¹ Bir sözlə, müdriklik – təcrübə və idrak qabiliyyətinin vəhdətidir.

İnsanın hazırda hansı ruh daşması onun gündəlik həyatında açıq-aşkar bəlli olur. İnsan daim insani məqamında

¹ Plato. The Republic. Book Three. Trans. by Benjamin Jowett // <http://classics.mit.edu/Plato/republic.html>

qala bilmir. Nə qədər yüksək səviyyə olsa da, o, ruhun yalnız bir məqamıdır. Bir bioloji, eyni zamanda, sosial varlıq olaraq insan öz ruhunun müxtəlif vəziyyətlərə uyğun gələn halından çıxış edir. Bununla yanaşı, insanın öz ruhunun bütün məqamlarından xəbərdar olması da əhəmiyyətli şərtidir. Başqa sözlə desək, verilən qərar da ruhun tam şəkildə və ya naqis olaraq (ya nəbati, ya da heyvani) iştirak etməsi qərarın nəticəsinə bilavasitə təsir göstərir. Bunu adi su içməkdən tutmuş, eşq və ya Allaha iman məsələsinə qədər olan hallarda müşahidə etmək mümkündür. İnsan eyni bir hadisə ilə bağlı ruhunun müxtəlif mərhələlərində verdiyi qərarlar, təbii ki, bir-birindən kəskin fərqlənə bilər. Hətta bu qərar heyvani və ya nəbati mərhələyə aid olsa belə, insanın öz ruhunun mərtəbələrini nə dərəcə tamamlaya bilməsi böyük əhəmiyyət daşıyır. Və öz mahiyyətində var olan həqiqətləri dərk etmək səviyyəsindən asılı olaraq ruh gah adi bir insan, gah da arif ola bilər. Və məhz öz ruhunun mərtəbələrini tamamlaya bilən insan onun kamilləşməsini düşünə bilər.

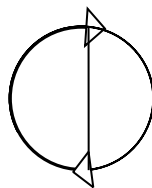
Ruhun mərtəbələri və idrak prosesi

Kamilləşmə ruhun güclənməsidir. Kamilləşmə – ruhun inkişafıdır, inkişaf isə ruhun səviyyələrinin açılmasıdır.

Allahla insan arasında vasitəsiz əlaqə təminatçısı ruhdur və Allahdan nazil olan həqiqətlər ruhun səviyyəsinə, yəni onun həqiqətləri qəbul etmə qabiliyyətinə uyğundur. Deməli, ruh kor-koranə ötürücü deyil, düşünən bir varlıq-

dır. Sufi mütəfəkkiri Mənsur Həllac yazırdı ki, “Vəhyin mənası ruhun məkanındadır”.¹ Eyni həqiqəti xristian filosofu Nikola Malbranş da təsdiqləyir: “Bizim ruhumuz (könlümüz) bu ideyaları yaratmaq iqtidarındadır; yaxud Allah onları ruhu yaradarkən bizdə (içimizdə) yaradır, yaxud onları hər dəfə biz verilən obyekt barədə düşündə yaradır”; yaxud “ruh özündə bədənlərdə gördüyü bütün kamillikləri ehtiva edir”.² Deməli, ruh vəhyin, ilahi xəbərin məkanı olmaqla yanaşı onu insanlığa çatdıran – düşünmək qüdrəti verən, ideya yaradan bir vasitədir. İnsan ruhunun malik olduğu bilikləri tanıyıb dərk etdikcə inkişaf edir və yüksəlir.

İnsanın ruhunun düşünməsi və kamilləşməsi dairə xarakterli bir inkişafdır. İnsan makrokosmu özündə ehtiva edən bir mikrokosmdur və ruhun inkişafını çevrənin vertikal halı vasitəsilə belə təsvir edə bilərik: Vurğulayaq ki, çevrənin diaqonal üzrə yalnız iki nöqtəsi mövcuddur. Bu, tam çevrənin yalnız insanın Allahla əlaqəsinin nəticəsində yaranmasının mümkünlüyünü bildirir.



Beləliklə, aşağı nöqtədən – maddi dünyadan başlayan xətt müəyyən bir nöqtəyə qədər yüksəlir. İdrak prosesinin kulminasiya nöqtəsi ilahi xətlə kəsişmə anıdır. Müxtəlif dünyagörüşlərdə bu an fərqli terminlərlə ifadə olunmuşdur: fəna, nirvana, yoxluq, bilgisizlik, qaranlıq və s. Bu, bizim

¹ أخبار احلاج. نشر وتصحيح ل. ماسينيون وب. كراوس، باريس، مكتبة لاروز، مطبعة 1936 القلم، (Əxbər əl-Həllac), s. 26;

ديوان الحلاج. شرح و تحقيق هاشم عثمان، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 2003 (Divan-i Hallac), s. 63.

² Мальбранш Н. Разыскание истины. Санкт-Петербург: Наука, 1999, с. 484.

sxemimizdə çevrənin diaqonalının yuxarı nöqtəsidir. Meister Eckhart Müqəddəs Avqustinə istinadən deyir: “Ruhun İlahiyə güclü cəzbi qalan hər şeyi yox edir: yerdə bu cəzb nurlanma kimi təzahür edir. Bu proses kulminasiya nöqtəsinə çatanda bilik cahilliyə çevrilir, istək laqeydliyə, işıq qaranlığa çevrilir”.¹ Cüneyd Bağdadi bu halı (fənanı) belə təsvir edir: «Bu mərtəbədə olan qul Allahın önündə fərdiyyətsiz bir varlıq, bir xəyaldır. Allahla öz arasında üçüncü bir şey yoxdur... Allah ondan nə istəsə, onu da edər».² Deyilənlərdə vacib bir məsələyə aydınlıq gətirək. Kulminasiya nöqtəsi insanın maddiyyatla bağlı bütün hiss və hallardan qurtulmasıdır. Əslində filosoflar bilgisizlik, qaranlıq, görməzlik deyəndə, insanın cahilliyinə deyil, onun rəasional idrakinin sonuna işarə edirlər.

İdrak prosesinin ikinci mərhələsi insanın «qayıtması», bəşəriyyətinə geri dönməsidir. Burada proses ilahidən maddiyə, batından zahirə doğru inkişaf edir və insan artıq daha yüksək təfəkkür, baxış prizması ilə dönür. Belə şəxslərin cəmiyyətə qayıtması cəmiyyət üçün vacibdir, çünki, Cüneyd Bağdadinin bildirdiyi kimi, «Cənabi-Haqqın onu cəmiyyətə döndərməkdə bir muradı vardır. Bunun üçün onun üzərindəki nemətlərini bəyan edib göstərərək onu cəmiyyətə çıxardır. Xalqı onun cazibəsinə salmaq, onu xalqa sevdirmək, qəbul etdirmək üçün ona bəşəri sifətlərini geri verərək lütfələrinin nurunu onun üzərində parlaq edir».³

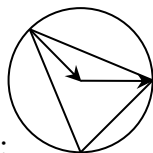
¹ Meister Eckhart's Sermons. First time translated into English by Claud Field, M.A., London <http://www.holybooks.com/wp-content/uploads/Meister-Eckharts-Sermons.pdf>

² رسائل الجنيد. حررها وصححها الدكتور علي حسين عبد القادر. استانبول. جالو غلو. م. 1970 (Rasail əl-Cüneyd), s. 59.

³ Yenə orada, s. 57.

İdrak prosesinin bitməsi xəttin ucunun əvvəli ilə birləşməsi və çevrənin bütövləşməsidir. Bununla yanaşı, diaqonal üzrə iki nöqtə bir vəhdətdə, bir çevrə daxilində olsalar da, eyniləşə bilmirlər: insan insan olaraq, Allah isə Allah olaraq qalır. Bir daha xüsusilə qeyd edək ki, vəhdət məhz bütöv çevrədədir, yəni insan İnsan olaraq öz varlığında ilahiliyini və maddiliyini tamamlamaqla vəhdətə, kamilliyə çatır.

Yeri gəlmişkən, cüzi bir fərqlə eyni trayektoriya xristian dünyagörüşü üçün də keçərlidir. Belə ki, xristianlıqda Mütləq varlığı ifadə edən çevrə və onun təzahürü olan

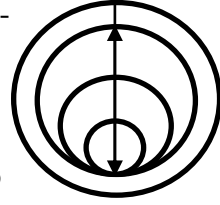


üçbucaqla (Müqəddəs Üçlük) göstərmək olar: Dairənin mərkəzində yerləşən insan Allahdan aldığı ilahi bilik vasitəsilə üçbucağın zirvələrindən birinə – İsa Məsihə – Kamil İnsana çatır və o, Allah zirvəsinə (Onun Zatına) çatmasa da, Allahla vəhdətə çata bilir.

Ruhun yüksəlməsi – düşünməsi yaratmadır: əvvəlki şəxsi “mən”i yox edib yenisini yaratma. Plotin yazır: «Düşünmə özü-özlüyündə yaratma aktı keçirə bilməz – yaratma – ruhun elə bir fazasıdır ki, orada prinsiplər – ideallar mövcuddur, belə ki, məhz bu yaradan hissədə onun əsas qüvvəsi gizlənidir».¹

¹ *Плотин.* Эннеады. Киев, PSYLIB, 2003, <http://www.psylib.ukrweb.net/books>, s. 58.

Ruh Ali Varlıqla vəhdətdə olub yenidən ilkin nöqtəsinə qayıtmaqla bir idrak tsiklini tamamlamış olur. Belə məlum olur ki, ruh təkrar olunan tsiklik xarakterli idrak prosesinə malikdir. Bu prosesin hər yeni mərhələsinin çevrəsi əvvəlki ilə ilk və son nöqtədə üst-üstə düşsə də əvvəlkindən daha genişdir: Eyni zamanda, hər yeni çevrə Allaha qədər uzanan diaqonal xəttin daha üst qatlarının açılmasına səbəb olur. Bu – özünüdür, ilk nöqtəyə, yəni öz “mən”inə yeni baxışın formalaşmasıdır. Ən vacibi: insanın idrak prosesi yalnız vəhdaniyyət aləminə qədər yüksəlir, Allahın Zatına yol yoxdur. Əslində, bu iki sxem həm də panteizm və vəhdət əl-vücuda arasındakı fərqi də açıqlayır.

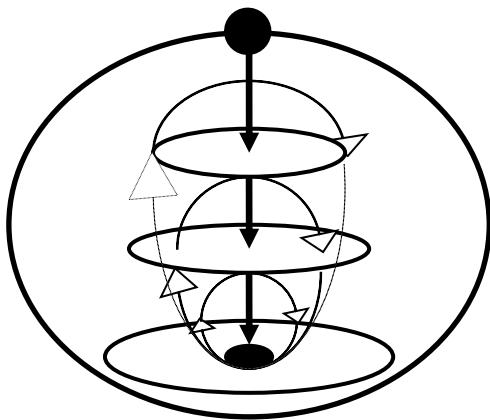


Nəhayət, burada xüsusilə vurğulanmalıdır ki, ruh maddiyatdan və ona məxsus hissələrdən uzaqlaşdıqca, Mövlananın neyinin təbirincə desək, ilk vətəninə, yəni ilahi aləmə yaxınlaşır. Bu isə bütün həqiqətlərlə, Mütləq Varlıqla vasitəsiz, ruh səviyyəsində ünsiyyətdə olmaq deməkdir. Plotin yazır: “...bizim ruhumuz bütöv ruhla vəhdətə (assosiasiyaya) girərək özü kamilliyə çatanda yüksək zirvələrdə gəzir, bütün kosmosa daxil olur. Lakin nə qədər ki, o, daxil olduğu ruhdan ayrılmayıb və köləliyin hər hansı bir növünü daşmır, o qədər rahatlıqla Hər şey üzərində hakimiyyətin bir hissəsinə malikdir, sanki dünya ruhunun özü kimi. Əslində o, bədənə var olmaq üçün enerji verməklə əzab çəkmir, belə ki, aşağı ehtiyac üçün göstərilən qayğının heç də hər forması ruhu öz olduğu əminlikdən qoparıb ən ali yerə qədər apara bilmir”.¹ Filosof onu da bildirir ki, “Bu yolla

¹ The Six Enneads. By Plotinus, IV/8.

təmizlənmiş Ruh bütün İdeya və Ağıldır, tamamilə bədən-
dən, intellektdən azaddır, tam olaraq Gözəllik saçılan və
Gözəlliyin bütün dərəcələri qalxan ilahi nizama daxil
olub”.¹ Burada iki ana diqqət verək. Əvvəla, ruh bədənə
ayrılmadan bu inkişaf yolunu keçməlidir. İkincisi, maddiyat
fövcünə qalxmaqla ruh öz sakitliyinə qovuşur, bütünlüklə
ilahi aləmə məxsus olur.

Tanıma və idrak insana, daha doğrusu onun ruhuna
məxsusdur. Təqdim etdiyimiz sxemlərdən çıxış edərək ru-
hun inkişaf trayektoriyasını belə təsvir etmək olar:



Sxemdən də görüldüyü kimi, əvvəlcə maddi dünya
çərçivəsində düşünən insan öz ruhu vasitəsilə maddiyyatın
fövcündə mövcud olan ilahi aləmlərə yüksəlmək imkanına
malikdir və o, özünün ən ali nöqtəsinə çatmaq üçün bir neçə
mərhələdən keçməlidir. Qeyd etdiyimiz kimi, insanın idrak
prosesi get-gedə genişlənən dairə şəklindədir. Və bu proses
sonsuzdur. Müəyyən mənada buradan belə nəticə çıxartmaq
olar ki, kamilləşmə də bitməyən bir prosesdir. Lakin bir

¹ Yenə orada, I/6.

məsələn də dəqiqləşdirək: bu, kamil insan yoxdur anlamına gəlmir. Nəzərə almaq lazımdır ki, mütləq kamillik yalnız Allaha məxsus olsa da, bu yolun müxtəlif məqamları, mərtəbələri insana məxsusdur.

Xüsusilə qeyd edək ki, insan öz ali məqsədinə idrakının kulminasiya anında deyil, idrak çevrəsi tamamlananda, yəni öz vəhdətini dərk edəndə çatır. O, həm mənəvi, həm də maddi varlıq olaraq kamilləşir. İnsan İnsan olaraq nə isə əldə edir, yalnız ruh, yaxud bədən olaraq deyil. Onu da xatırladaq ki, insan ilahi sifətlərə malik, İlahi Kəlam, Allahın yer üzərində xəlifəsidir və bu keyfiyyətlər insanın nə yalnız ruhuna, nə də yalnız axirət həyatı üçün verilməyib, bir xristian mütəfəkkirin bildirdiyi kimi, «insan adı ayrıca ruha və ya bədənə deyil, hər ikisinə bir yerdə verilir, çünki onlar bir yerdə Tanrı surətində yaradılmışdır».¹

Sxemdə maraqlı və vacib tərəflərdən biri də, üstdən baxanda Haqq və Kamil İnsanın nöqtələrinin üst-üstə düşməsidir. Bu, insanın yaradılış prosesinin dönüş nöqtəsi olması və sanki güzgüdə Onun əksi olmasına bir işarədir. Konevinin bildirdiyi kimi, «Haqq zatı, bütün sifətləri, isimləri və ibrətləri ilə... Kamil İnsanda təzahür edir».² Bununla belə, hər nə qədər Kamil İnsan Allahın bütün sifətlərini özündə ehtiva etsə də, o, bir yaradılmışdır. Həllac deyir: «Ey mən olan O və O olan mən, mənim mənliyimlə (ənəniyyə)

¹ Образ и подобие. <http://biblion.realin.ru/listing/text>.

² *Konevi S.Vahdet-i Vücut ve esasları. En-Nusus fi tahkiki tavri'l-mahsus / Terc.: E.Demirli. İstanbul: İz yayıncılıq, 2002, s. 54.*

Sənin mənlüyün (huviyyə) arasında fərq ancaq yaradılmışlıq və əzəlilikdədir».¹ İbn Ərəbidə də oxşar kəlamlara rast gəlinir:

Sən O deyilsən, amma sən Osan.

*Onu əmlərin mənbəyində mütləq və hər şeydən uzaq görərsən.*²

Kamil İnsan ilahi xəttin son ucunda duran tək varlıqdır. Bu, onun ilahi keyfiyyətlərə malik, Allahın maddi dünyadakı ən kamil təzahürü olmasına açıqlıq gətirir; eyni zamanda, məhz insan öz ruhunun mərtəbələrini kəşf etməklə ilahi aləmdə öz məqamlarını yüksəldir və qazandığı, dərk etdiyi həqiqətlərlə yenidən öz “mən”inə qayıtmaq imkanına malikdir. Əslində bu, Mütləqin, Ali Aqlın üzvi hissəsi olan nisbinin – insanın daxili tələbatı, zəruri istəyidir. Məlum qüdsi hədisdən çıxış etsək və dünyanın “gizli bir xəzinənin” tanınmasına xidmət etməsini nəzərə alsaq, belə nəticə çıxartmaq olar ki, Allahın yaratması, ideyalara maddi təzahür verməsi müəyyən mənada Onun Özünü sevməsi, Özünü görmək və tanımaq istəməsi və bunun üçün məxluqu, xüsusilə insanı məkan seçməsidir. İnsanın düşünməsi və ruhunu ucaltması isə belə bir məkan olmaq üçün çalışması, Allahın seçimini doğrultmasıdır.

Deyilənlərdən sonra haqlı olaraq belə bir sual yarana bilər? İnsanın idrakı öz trayektoriyasından kənara çıxmırsa, «Ənə‘l-Həqq» halının həqiqəti nədir? Sxemdə əhəmiyyətli detallardan birinə diqqət yetirək: insanın idrak xəttinin kul-

¹ Əxbər əl-Həllac, s. 21.

² ابن عربي محي الدين. فصوص الحكم. التعليقات عليه بقلم ابو العلا عفيفي. 1946. دار احياء الكتب العربية. (*İbn Ərəbi. Fusus əl-Hikəm*) s. 70.

minasiya anı bilavasitə ilahidən gələn xətlə «kəşişmə» nöqtəsindədir. Bu, tam vəhdət və ilahi həqiqətlə ünsiyyət, tək həqiqətin müşahidəsi anıdır. Onu da vurğulayaq ki, bu andan sonra insan geri – maddi dünyaya dönür və deyəcəyi hər söz mahiyyətdən aşağıda qalır, onu olduğu kimi təqdim edə bilmir. Bu səbəbdən, təsəvvüfdə həmin halın təsvirlərinin sirr saxlanması tövsiyə edilir. Güman etmək olar ki, «Ənə'l-Həqq» də həmin anın ifadəsidir. Mənsur Həllac yazır: «Kim deyirsə Onu öz varlığımla tanıdım, iki əbədi varlıq ola bilməz. Kim deyirsə Onu cahilliyimlə tanıdım, cahillik pərdədir. Mərifət pərdənin arxasındadır, onun üçün həqiqət yoxdur. Kim deyirsə Onu adla tanıdım, ad adlanandan fərqlənmiş deyil. Kim deyirsə Onu Onunla tanıdım, bu, iki tanınana işarədir... Kim deyirsə Onu mənə özünü tanıtdığı kimi tanıdım, elmə işarə edir və məlumaya qayır. Məlum Zatdan fərqlənir. Zati fərqləndirən zati necə dərk edə bilər?...».¹

İbn Ərəbi isə belə deyir:

*İkilikdən danışan müşrik olar,
Təklidən danışan muvəhhid (tövhid tərəfdarı).
İkilikdən danışsansa, təşbihdən (Onu bir şeyə
bənzətməkdən) uzaq ol.
Tövhibdən danışsansa, tənzihdən (Onu
varlıqlardan təcrid etməkdən) uzaq ol.²*

Allah bütün yaradılanlardan müəyyən məsafədədir, yəni onlara birləşmir, qarışmır, eyni zamanda, O, hər biri ilə əlaqədədir, onların mənbəyi, mahiyyəti kimi. Allah Zati

¹ الحلاج ابو معيث الحسين منصور. كتاب الطواسين. نشر و تصحيح ل. ماسينيون. 1913. باريس. (Həllac. Kitəb ət-Təvasin) s. 71-72.

² İbn Ərəbi. Fusus əl-Hikəm, s. 70.

baxımından təkdir və hər cür düşüncədən, xəyaldan kənar-
dır, lakin O yaratdıqları ilə həm də vəhdətdədir, onlar va-
sitəsilə tanınır.

Sevgi, iman və ağıl – kamilləşmənin stimulları kimi

İnsan gözəl sənət əsərləri, bənzərsiz tablolar, böyük şəhərlər və s. yaratmaqla bir yaradıcıdır. Allahın yaratdığı təbiətə alternativ olan, hətta onu əvəz etməyə iddialanan ikinci təbiətin yaradıcısı. Gündən günə inkişaf edən elmlər, texnika bu yaradıcılığın nə qədər güclü və zəngin olduğuna bir dəlildir. Bir sözlə, Allah tərəfindən ən gözəl biçimdə, ağıl, iradə və dərrakə sahibi olan, bütün yaradılmışların əşrəfi, hətta mələklərin belə qarşısında səcdə etdiyi kamil bir məxluq – insan olduğunu hər addımda təsdiq edir.

Bununla yanaşı, insan bir yaradılmışdır. Öz mövcudluğuna görə Allaha möhtac və yalnız Onun verdiyi imkan və bacarıqlar çərçivəsində nə isə yaratmağa qadir olan, öz varlığına belə hakim olmayıb, özünü sona qədər dərk edə bilməyən, öz səhvlərindən törəyən fəlakətin qarşısında belə aciz qalan bir məxluq.

Deyilənlərdə iki fikir istiqaməti seçmək mümkündür: birincisi, insana yaradılışdan kamillik verilib və o, öz ağılı sayəsində bu kamilliyə qovuşa bilən yeganə varlıqdır. Digər

tərəfdən, insan bir yaradılmış kimi naqisdir və kamilləşməyə bu səbəbdən meyillidir.

Kamillik kimi naqislik də mütəfəkkirlərin tez-tez müraciət etdiyi mövzulardan biridir. Məsələn, xristianlıqda bu hiss günahkarlıq hissi ilə eyniləşdirilir və bu baxımdan, onu hətta kamilliyin hərəkətverici qüvvəsi də adlandırmaq olar: insan günahını yumaq üçün kamilləşməlidir. Bunun bariz nümunəsini istər Müqəddəs Avqustində, istərsə də Sören Kierkegaardda görmək mümkündür. Çox təsiredici haldır ki, özünün “Qorxu və həyəcan” əsərini Kierkegaard belə bir dua ilə başlayır: “İlahi! Bizə xeyirxahlıq öyrətməyən şeylərə qarşı bizi kor elə, Sənin həqiqətini görmək üçün isə aydın gözlər ver”.¹

Naqislik hissi insanla bərabər doğulur desək, yanımarıq. Daim öyrənmək, bilmək, yoxlamaq, öz həyatında tətbiq etmək istəyi buna nümunədir. Düzdür, heyvan balaları da öyrənir, təcrübə toplayır. Lakin heyvanlar bu bacarıqlara yaşamaq və təbii seçimdə sağ qalmaq üçün instinktiv yiyələnirlər. Gözəlliyə tamaşa etmək və onlardan duyğulanmaq, bəzən nəinki qazanc gətirməyən, onu ac saxlayan, hətta xəstəliyə düçar edən işləri yalnız ruhuna xoş gəldiyinə, mənəvi zövq verdiyinə görə eləmək isə yalnız insana xasdır. Belə olmasa, nə görkəmli sənətkarlar, şairlər, filosoflar yetişər, nə də əzəmətli kəşflər edilərdi.

İnsan böyüdükcə, bilik sahəsi genişlənir, təfəkkürü dərinləşir. Orta və ali məktəblərdə oxuduğu ədəbiyyatları, eşitdiyi informasiyaları, yaşadığı cəmiyyəti araşdırıb anladıqca, ilk baxışda xaotik görünən bu nəhəng tabloda özünü

¹ *Кьеркегор С.* Страх и трепет. Пер.: С.А.Исаева, М.: Республика, 1993, с. 250.

görüb seçdikcə öz naqisliyinin xarakterini və xüsusiyyətlərini daha aydın görüb dərk etməyə və bu naqisliyini aradan götürmək, natamamlığını tamamlamaq üçün yollar axtarmağa başlayır. Bu mərhələdə insanın yolunu müəyyələşdirən və gələcəkdə onu bir şəxsiyyət kimi formalaşdıran faktor onun indiyə qədər aldığı tərbiyə və təhsil, qazandığı dünyagörüşü olur. İnsan özünə daha yaxın və uyğun olan bir sahəyə, peşəyə, məşğuliyyətə və s.-ə üz tutur.

Bəziləri bunu maddiyyatda axtarmağa başlayır: hər vasitə ilə var-dövlət toplayır, mənəb sahibi olmaq üçün hər üsula baş vurur. Bununla belə, yuxarıda dediyimiz kimi, insanların kamilləşmək istəyi heyvanların bioloji instinktindən fərqlidir və maddi faktorlarla əlaqəlidir. Yəqin bu səbəbdəndir ki, var-dövlət toplayan kəs heç cür doya bilmir, ...çünki naqisliyi heç cür ortadan qalxmır, içindəki yarımçıqlıq hissi onu rahat buraxmır, o da nə toplamaqdan əl çəkə, nə də naqisliyinin əsl mahiyyətini dərk edə bilər.

Bununla bağlı mistika haqqında danışanda qeyd etdiyimiz kimi, elm aləmində öz tamlıqlarını axtaran kəslərdə də eyni halı müşahidə etmək mümkündür: elmi dərəcənin ən yüksək pilləsində duran bir alimin bir şəxsiyyət kimi yarımçıq olması faktı heç kəs üçün yenilik deyil. Eyni zamanda, çatdıqları elmi zirvənin son olmadığını, şəxsiyyətlərinin daha ali bir qüvvəyə ehtiyac hiss etdiyini dərk edən alimlər də az deyil.

İnkişafın stimulları müxtəlif ola bilər. Bu, hədəfdən, subyektədən, şəraitdən və s.-dən bilavasitə asılıdır. Bu stimul maddi qazanc da ola bilər, yüksək mənəb də və daha nələr. Hədəf kamillik olanda, stimul da mücərrədləşə bilər. Çünki bir tərəfdən, yuxarıda dediyimiz kimi, kamillik birmənalı deyil və düşüncə səviyyəsindən asılıdır. Digər tərəfdən,

mürəkkəb bir mahiyyətli və müəyyən mənada ilahi ələmlə əlaqəli olan kamilliyə aparam stimulu maddi dünyada axtarmaq müəyyən mənada inandırıcı görünmür. Bu baxımdan, kamilliyin ən böyük stimulu da bir növ elə kamilliyin özünə bənzəyir – sevgi. Daha dəqiq desək, eşq – hətta öz hədəfinin aşığı olmaq. Qısa desək, ***öz naqisliyini tamamlamaq, kamilləşmək yolunda insanlığın ən böyük kəşfi eşqdır!*** Burada bir-birinə zidd olan məqamlar çox olduğundan, zənnimizcə, nisbətən geniş bir izaha ehtiyac var. Ümumiyyətlə bu, elə böyük bir kəşfdir ki, hər imkan düşəndə, hər müvafiq kontekstdə bu barədə danışmağı zəruri hesab edirik. Əslində, eşq haqqında çox yazılıb, növləri müəyyənləşdirilib, ən müxtəlif səviyyələrdə şərhələr verilib. Biz isə onun haqqında sadəcə kamillik kontekstində bəhs edəcəyik. Müəyyən mənada ruhların mərtəbələri barədə mülahizələrimiz elə sevgiyə də aiddir.

Platonun yazdığına görə insan əvvəlcə vahid bir varlıq olmuş, sonra Allahın qəzəbinə gəlib iki yerə bölünmüşdür. O vaxtdan yarıya bölünmüşlər bir-birini axtarır və yalnız bir vahidin tərkib hissələri bir-birinə qovuşanda əsl səadətə çatırlar, tamamlanırlar. Maraqlıdır və bizim dediklərimizə uyğundur. Lakin nəzərdən qaçan bir məsələyə diqqət yönəldək: vahid varlığa çevrilmiş iki insan, yəni öz yarısını tapmış insanlar kamil bir varlıq sayılmalıdırlarsa, ... evlilikdən sonra davam edən axtarışların mahiyyəti nədir? Həm də bu axtarışlar istisna hallarda bərabər olsa da, əksər hallarda yalnızlıqda, fərdi qaydada aparılan axtarışlar olur. Və ya necə olur ki, yarına olan məhəbbət (deməli, yarın özü də) başqa bir kamilliyə çatmaq üçün vasitə olaraq görünür? Fərqi yoxdur, istər arxa-dəstək olaraq fiziki baxımdan, istərsə də ilham pərisi olaraq ruhi baxımdan olsun. Vasitə vasitədir.

Bəli, sevgi kamilləşmənin tək stimulusudur. Sevməyən insan kamilləşə bilməz. Amma haqlı sual yaranır: əgər sevginin növləri fərqli, səviyyələri müxtəlifdirsə, kamilliyə aparan bunlardan hansıdır? Nəzərə alsaq ki, biz kamilləşməni bir ruh hadisəsi, ruhu isə insanın ilahi aləmlə yeganə əlaqəsi hesab edirik, onda məhz ilahi sevginin kamilliyə aparması nəticəsinə gəlmək mümkündür.

Şərq fəlsəfəsinə, xüsusilə təsəvvüfə nəzər salsaq, aydın bir mənzərənin şahidi olarıq: fərdi eşq daha uca həqiqətlərə aparan qüvvə kimi təqdim olunur. Bu o deməkdir ki, eşq yalnız ürəkləri çırpındıran, ruhları bir-birinə cəzb edən bir hiss deyil, o, daha mürəkkəb və dərin bir mənaya malikdir.

İnsan məhz aşiq olduğu hədəfə doğru gedir, can atır. Bir növ insan əvvəlcə daxili dünyasında əzəmətli bir harmoniyanın olduğunu kəşf edir, sonra da özünün bu əzəmətli harmoniyanın bir tərkib hissəsi olduğunun şahidi olur və bütövə doğru gedir. Eşq – maddi aləmdən çıxıb mənəvi dünyaya üz tutmağın ilk səbəbidir, könül gözünü açan, ruhu düşündürən bir hissdır. Eşq – yaradılışın səbəbi kimi Mütləqdən nisbiyə enən bir nur zolağı olduğu kimi, nisbidən də Mütləqə uzanan bir yoldur. İnsan ona doğru uzanan həmin nur zolağını kəşf etməklə eşqi və bununla da həqiqəti dərk etmiş olur. S.Xəlilov yazır: «Eşq səviyyəsində idrak bütün insanlara aid olan hissi və məntiqi idrakdan yüksəkdə durur – idrakın ali məqamına aparır. Bu pillə daha çox dərəcədə idrakın sezgi və vəhy məqamlarına uyğundur».¹ Müxtəlif səviyyədə olsa da, hər kəsin bir sevgiyə qadir olduğu mə-

¹ Xəlilov S.S. Məhəbbət və intellekt. Bakı, «Nurlan», 2006, s. 29.

lumdur və təbii ki, bunların hamısının «idrakın ali məqamına» apardığını demək düz olmazdı. Müəllif buna belə açıqlıq gətirir: «Yüksək mənəviyyatlı, incə ruhlu, parlaq qəlbli insanları heyrətləndirmək, məftun etmək üçün daha böyük gözəllik, daha həssas və daha mürəkkəb tərəf-müqabil lazımdır. Ən böyük aşiq isə, heç şübhəsiz, ancaq Işıqlar işığına (Allaha – K.B.) səcdə edə bilər. Bu isə artıq ilahi eşqdır».¹ Deməli, məhz ilahi eşq, bütün maddiyyata baxış prizmasını dəyişə, həqiqətin üzərindən pərdəni götürə, insanın gözünü kor etsə də, könül, ruh gözünü açar bilər.

Hər varlıq özündən daha üstün olana bənzəməyə çalışır. Yuxarıda qeyd etdik ki, insan yaradılmışlar arasında ən kamili və Allahın gözəl sifətlərini özündə ehtiva edən, eyni zamanda onları dərk etmək qabiliyyəti olan yeganə varlıqdır. Bu o deməkdir ki, insanın bənzəməyə çalışdığı və ya sifətlərini dərk etmək istədiyi varlıq Allahdır. Məsələn, Şihabəddin Sührəvərdiyə görə nur iyerarxiyasında «hər naqis nurun kökündə özündən yüksək nura qarşı eşq, hər ali nurun kökündə özündən aşağıdakına qarşı isə qaliblik (idarəçilik) var».² Hər nur özündən yüksəkdəki nura duyduğu və heç bir söz və hisslə təsvir olunmayacaq eşq və şövqlə ucalmağa çalışır: «Şövq müvəffəq zətləri Nurlar Nuruna aparır. Ən tam şövq ali nura cəzb və ucalmaqla tamamlanır».³ Aşağı nurları yüksəldən, ucalmağa sövq edən hissələrin, halların hər biri nurlanma dərəcəsi ilə asılıdır. Bu hissələr hər nura – varlığa xasdır.

Sevgi iki ideyanın birləşməsidir: biri “mən”dir, digəri

¹ Yenə orada, s. 35.

² سه‌روردي شهاب الدين يحيي. شيخ اشراق. مجموعة دوم مصنفات. بقلم هنري كربين. تهران، 1952. (Sührəverdi. Hikmət əl-İşraq), s. 136.

³ Yenə orada, s. 224.

çatmaq istədiyin zirvə, hədəf. Hər insan bir ruha malikdir və bu ruh ancaq öz ideyasını daşıya bilər! Harmoniya, kamilləşmə prosesi iki ruh arasında mümkündür. Əbu Turxan demiş, bu, «ruhun canlanmasıdır», yəni ruh tək, mənbəsiz olmadığını, müqayisə üçün əks tərəfin olduğunu, öz əksini görmək üçün «güzgü»nün mövcudluğunu dərk edir və bu məqsədlə daşdığı ideyanın mahiyyətinə varmağa çalışır. Onu da əlavə edək ki, bu «canlanma» bütünlüklə əks tərəfdən asılı olur. Yəni ali qüdrətin təsiri ilə insanın idrak qabiliyyətinin yeni imkanları yaranır və insan ali dünyaya can atır. Bu proses məhz qarşılıqlı olduğu halda «canlanma» get-gedə kamilləşir, ruhların daha dərin qatları işıqlanır. Fəlsəfi bunu «iki damlanın əvvəlcə bir damlada birləşməsi və dəryaya birlikdə qatılması»na¹ bənzədir və məhəbbəti «his-sənin tama, yarımçığın bütövə doğru hərəkəti» adlandırır. İnsan həm malik olduğu ideyanın, həm də sevdiiyinin ideyasının mahiyyətini, onların məhz hansı cəhətlərlə bir-birini tamamladıqlarını, təmas nöqtələrini və bu nöqtələrin hər iki ruh üçün hansı əhəmiyyət daşımasını dərk edir və bununla da öz sevgisini dərk etmiş olur. Yəqin buna görə Şihabəddin Sühəvərdi deyir ki, «kamal sahibi olmayan qafil həzz ala bilməz. Hər bir həzzin qədəri kamillik dərəcəsinə asılıdır».² Başqa sözlə desək, kamilliyi artdıqca, sevgisi də yüksəlir və sevgisi yüksəldikcə, kamilliyi artır.

Ortaya suallar çıxır: sevgi kamilliyə aparırsa, hər se-vən kamildirmi? Yaxud Məcnun (aşılıq simvolu) Kamil insandırmi? Əgər Əbu Turxanın “qısa qapanma” prinsipini – insanın öz “mən”indən çıxmadan “yanmasını” xatırlasaq,

¹ Xəlilov S.S. Məhəbbət və intellekt, s. 49.

² *Suhrawardi. The Philosophy of Illumination.* Brigham Young University Press. Provo, Utah, 1999, p. 98.

məcnunun öz hədəfinə çata bilməsi nə dərəcədə real görünür?

Təbii ki, söhbət hər hansı ədəbi qəhrəmandan getmir, ümumiyyətlə öz işinin, hədəfinin heyranından, fanatından gedir. Məcnun öz “mən”indən çıxıb bilmir və “qısa qapanma” onun gözlərini kor edir. Bu, kamilləşmə prosesinin əvvəlində də baş verə bilər, idrak səviyyəsinin fərqli səviyyələrində də. Burada artıq iki ideyadan söz gedə bilməz və “mən”in səviyyələri arasında keçid olmur. İnsan “mənəvi yolçuluğunda” öz hədəfinə çatır və dayanır. Kamillik idrak prosesidir, ağılla ruhun harmoniyasıdır. Yuxarıda belə bir əhəmiyyətli faktı vurğulamışdıq ki, kamillik bir neçə mərhələdən ibarət və hər yeni tsikldə daha yüksək səviyyədə davam edən bir prosesdir və bu, sonsuza qədər davam edir. Bu səbəbdən tarixdə öz sevgisinin məcnunu olub öz yüksək mənəviyyəti ilə nümunə olmuş – kamillik prosesinin hər hansı mərhələsində olan insanlara rast gəlmək olur. Lakin kamillik məhz inkişafdır, dinamikadır. Bu baxımdan, Kamil insan məhz düşüncəsi, mənəvi inkişafı hərəkətdə, tərəqqidə olan bir insan olmalıdır. Əgər Məcnun dayanmış bir şəxsdirsə, onun kamilliyindən söz ola bilməz.

Sevgi müxtəlif formalarda təzahür edir: sənət, musiqi, əsərlər və s. Bu təzahür formalarından biri də *mistikadır*.

Əslində, mistika geniş tədqiqat mövzudur. Bu səbəbdən biz sadəcə onun bizim mövzu ilə əlaqəli tərəflərini şərh etməyi düşünürük.

Mistik cərəyanlara xas olan mənəvi, ruhi təcrübələr müəyyən mənada kamilləşmədir. Bu, istər Sibir şamanlarının, yaxud hər hansı gizli bir sektanın, təsəvvüfün, yaxud kabbalanın, fərqi yoxdur, hər birinin mərasimləri kamilləşməyə doğru aparan ruh və bədənin harmonik hala, vəhdətə

gətirilmək cəhdidir. Bunu bədənin kamilləşmək istəyən ruha yardım etmək üçün səfərbər olunması, öz istəklərini arxa plana keçirməsi də adlandırmaq olar. Bir daha təkrar edək ki, bu, mərasimlərlə bağlı deyilmiş fikirlərdir. Bu proses müəyyən müddət ərzində, gizlində, sırf mənəvi hadisə kimi, bədəndə təzahür etmədən də gedə bilər. Buna nümunə olaraq, zikri, duanı, müxtəlif meditasiyaları və s. mənəvi təcrübələri göstərmək olar.

Yeri gəlmişkən, onu da mütləq qeyd etməliyik ki, ilk baxışda deyilənləri həm də hər hansı bir şər qüvvə ətrafında toplaşan qruplaşmalara, sektalara da aid etmək olar. Düzdür, burada artıq hər hansı kamilləşmə, ucalma söhbətin mövzusu ola bilməz. Əksinə, burada şərin artması və genişlənməsi əsas məqsəddir. Yəni həmin insanların meyarlarına görə, bu da onların “kamilləşməsidir”. Qısa desək, məhz sevgi insanı ucalda və ya alçalda bilər. Bəli, sevginin hədəfi Allah olmaya da bilər. Buna nümunə olaraq, məsələn, satanistləri göstərmək olar. Göründüyü kimi, burada idollaşdırma ilə sıx əlaqə mövcuddur: idola qarşı yaranmış mistik sevgi insanı öz hədəfinə aparır. Artıq bu hədəfin yüksəklərdəmi, yoxsa həyatın dibində olması, kamilləşməyə, yoxsa tənəzzülə aparması məsələnin başqa tərəfidir.

Əvvəlki tədqiqatlarımızda biz dönə-dönə vurğulamışıq ki, ilahi vəhdətə can atan, kamilləşən ruhun idrak prosesi sonu ilə başlanğıcı birləşən çevrə xarakterlidir. Bu çevrənin diaqonal üzrə yalnız iki (!) nöqtəsi var: insan və Allah. İnsandan başlayan proses ilahi aləmlə vəhdətinə çatandan sonra yenidən qayıdır insana. Yalnız ilahi aləmə – digər nöqtəyə çata bilməmiş xətt geri dönüb çevrə yaratmaq qüdrətidir, yəni yalnız Allaha doğru uzanan xətt tamamlana bilər və kamilliyin bir mərhələsi bitmiş sayılır. Fərqli istiqə-

mətdə gedən proseslər yarımçıq qalmağa məhkumdurlar. Bu isə şəxsiyyətin tamamlanması deməkdir. Məhz bu səbəbdəndir ki, belə proseslərin iştirakçılarının özlərinin həm mənəvi və zahiri həyatları faciəvi sonluqla bitir, həm də ətrafdakı insanlara zərər yetirirlər.

Deməli, kamilliyin hədəfi yalnız Allah ola bilər. İdrak prosesi məhz bu şəraitdə tamamlana bilər. İnsan maddi varlıq olmaqla yanaşı, həm də ruhi varlıqdır və onun maddiyyat fəvqündə axtarması, oradakı hikmətləri dərk etməyə cəhd etməsi əslində təəccüblü deyil. Onun öz natamamlığının səbəbini maddiyyat dünyasından keçərək ruhi aləmdə axtarması da anlaşılan və həqiqətə yaxın bir addımdır. Qeyri-adi görünən məsələnin başqa bir tərəfidir. Birincisi, insanların müraciət etdiyi obyektlər fərqlidir: kimisi yalnız özünün tanıdığı bir ruha, kimisi şeytana, kimisi də Allaha. Onların müraciət forması da fərqlidir: kimisi gizli, kimisi aşkar, kimisi ətrafdakılara zərər vurmaqla, kimisi əksinə xeyir verməklə, kimisi öz daxili dünyasına çəkilməklə, kimisi ətraf aləmlə harmoniya axtarmaqla. Biz artıq oxşar təfəkkür vasitəsilə kamilliklərinin zirvəsinə çatmış şəxsiyyətlərin təcrübələrindən çıxış edərək qətiyyətlə təkrar edə bilərik ki, məhz Allaha yönəlmiş təfəkkür həqiqi anlamda tamamlana və kamilləşə bilər. Məsələn, öz axtarışını təsvir edən Müqəddəs Avqustin deyir: «Mən arxam işığa və üzüm işıqlanan tərəfə dayanırdım. Mənim işıqlanan şeylərə yönəlmiş üzüm işıqlanmırdı».¹

Mistik cərəyanların hədəfi müxtəlif ola bilər. Və əhəmiyyətli haldır ki, belə mistik cərəyanlarda bütün təşkilat bir insanın – rəhbərin “kamilləşməsi” üçün çalışır. Təbii ki,

¹Августин А. Исповедь. Москва: Канон+, 1997, с. 65.

burada mənəvi yüksəlişdən daha çox həmin bir nəfərin şəxsi mənafeyi əsas məqsəd olur və bundan cərəyanın sadə nümayəndələrinin xəbərinin olmaması və qondarma kamillik zirvəsinə qalxması bu təşkilatların əsas taktikasıdır. Buna nümunə olaraq, uzun illər ərzində dünyanı ölüm hökmləri ilə həyəcanda saxlayan Əlamut (ərəbcə: əl-maut – ölüm) dağında gördükləri çirkli işlərin müqabilində gənclərin narkotik vasitəsilə cənnəti elə bu dünyada “yaşamaqlarını” göstərmək olar. Başqa sözlə desək, fərdi xarakterli kamilləşmədən fərqli olaraq mistik cərəyanlarda mühitin, həmin sektanın, qrupun əhəmiyyəti ön plandadır və insan məhz onun çərçivəsi daxilində öz kamilləşmə prosesini yaşamağa məcburdur: sektanın icazə verdiyi həddə qədər. Bu, lokal olsa da, ictimai hadisədir.

Hədəfi Allah olan kamilləşmə prosesi isə bir ruh hadisəsidir və hər bir insanın öz qüdrəti daxilindədir. Burada hər nə qədər mühit və şərait əhəmiyyətli rola malik olsa da, insanın bilavasitə öz düşüncələri, öz mənəvi halı aparıcı rol oynayır. Bilavasitə deyəndə, biz insanın öz Yaradanı ilə əlaqəsini nəzərdə tuturuq. O ki, qaldı kamilləşmənin həddinə, burada Qurani Kərimdən üç ayəni cavab olaraq yazmaq olar.

1. “Onlar Onun elmindən, Onun istədiyindən başqa heç bir şey qavraya bilməzlər (Quran 2/255) – kamilliyin həddini Allah təyin edir.

2. «Göydən su endirdi və çaylar öz arxlarına (tutumuna) görə çağlayıb axdı» (Quran 13/17) – Hər arx öz ölçüsünə görə su qəbul etdiyi kimi, hər insan da öz təfəkkürünə görə ilahi qüvvə ilə ünsiyyətdə olmaq bacarığına malikdir. Allah Təala insana onun düşüncə qabı tutduğu qədər kamilləşmək imkanı verir.

3. “O, iki yay uzunluğunda, hətta ondan da yaxın məsafədə idi” (Quran 53/9) – insanın kamilliyinin həddi, demək olar ki, yoxdur. Hər nə qədər burada Peyğəmbər (s.) nəzərdə tutulsa da, peyğəmbər bir insan idi.

Bunları nəzərə alaraq, mütləq qeyd etmək lazımdır ki, hər nə qədər mistik cərəyanlar insanın kamilləşməsinə, kamil hissələrin yaşanmasına xidmət etsə də, kamilləşmə prosesi heç də həmişə mistik xarakterli olmur. Başlıca vurğulanmalı olan fakt budur ki, mistikada yalnız hiss səviyyəsində sevgidən söz gedirsə, kamil insan həm də rasionel düşüncəli, hissini ağıl ilə idarə edə bilən bir şəxsdir. Təsadüfi deyil ki, Əbu Turxan deyir ki, “hisslər ağıla yüklənəndə daha uzun ömürlü olur və uzaq məsafələrə gedə bilirlər”. Kamil insan da məhz fikir müstəvisində uzaq məsafələri qət edən şəxsdir.

Maraqlıdır ki, az qala mütləq həqiqət kimi qəbul edilir ki, sevgi ilə ağıl düşməndir. Lakin bu da məlum faktdır ki, ruhu heyvani məqamdan çıxıb bilməyən bir şəxsin düşüncəsi insani məqamda olan şəxsin düşüncəsindən nə dərəcədə fərqlənirsə, onların sevgilərinin fərqi də bir o qədərdir. Belə məlum olur ki, sevgi ilə ağıl nəinki bir-birini inkar etmir, hətta bir-birinin səviyyəsini də stimullaşdırıb bilir. Deməli, söhbət ağılın və idrakın daha üstün bir səviyyəsindən getməlidir.

Rasionel ağılla, məntiqli düşüncə ilə ən yüksək zirvəyə qalxa bilmiş alimlər, filosoflar, sənətkarlar çatdıqlarının son olmadığını, hətta bəlkə də yolun yarısı belə olmadığını görəndə başqa bir vasitəyə – irrasional təfəkkürə¹ müraciət

¹ İrrasional təfəkkürün aspektləri haqqında geniş bax: *Bünyadzadə K. Şərq və Qərb. İlahi vəhdətə aparan yol*, Bakı, Nurlan, 2006.

edirlər. Əslində, irrasional vasitə və təfəkkürün imkanları insanlar üçün yəqin elə insanın yaradılışı ilə bərabər açılmışdır. Buna misal olaraq qədim dövrdən günümüzdə qədər çatmış əsərləri, ayrı-ayrı mətnləri göstərmək olar.

Bəs tamamlanma – kamillik hissini insana aşılayan irrasional təfəkkür nədir?

İrrasional təfəkkürün səviyyəsi bilavasitə təfəkkür səviyyəsindən, dünyagörüşündən asılıdır. Ən müxtəlif məzmunlu və məqsədli təcrübə formaları – şamanizm, satanizm, kabbala, təsəvvüf və s. dediklərimizə bariz nümunə ola bilər. Zahirən fərqlənsələr də, onların hamısı eyni hissini izharıdır: fəvqəladə qüvvələrin köməyi ilə qüvvətlənmək, ali bir ağılın yardımını ilə öz təfəkküründə hansı isə gizli bir qapını açıb həm ümumiyyətlə varlıq aləminin, həm də öz varlığının qaranlıq guşələrini işıqlandırmaq, dərk etmək. Lakin fərq həm də onların dərk etdikləri həqiqətlərin səviyyəsindədir.

İnsanları bir-birindən fərqləndirən əsas amillərdən biri onun təfəkkürüdür. Məhz təfəkkürünün səviyyəsinə uyğun olaraq insan, istər öz mənəvi aləminə, istərsə də xarici mühitə münasibət göstərir, onu dərk etmək vasitəsi seçir. Qısa şəkildə desək, primitiv düşüncənin seçdiyi obyekt də, ona çatdıran vasitəsi də primitiv olur. Təfəkkür səviyyəsi yüksəldikcə, obyekt də yüksəlir, aliləşir, vasitələr də. İnsanın gördüyü təhsil, oxuduğu ədəbiyyat, ədəb-əxlaqı, eyni zamanda, ətraf mühit, cəmiyyət onun təfəkkürünü formalaşdıran maddi və mənəvi amillərdir. Bununla belə, hər bir amildən yüksəkdə duran, onlara güclü təsir göstərə bilən aparıcı bir faktor da var: ilahi qüvvə. Burada əhəmiyyətli bir cəhət xüsusilə vurğulanmalıdır: ilahi qüvvənin təsiri də insanın təfəkkür səviyyəsindən asılıdır. Yəni, əslində, ilahi

qüvvə eynidir, onu qəbul edən obyektlər isə fərqlidir. Günəş eyni şəkildə işıq saçır, ancaq fərqli məkanlar bu şüalardan eyni qidalana bilmir və təbii ki, fərqli nəticələr ortaya çıxır: bir məkanın qarı-buzu heç cür ərimək bilmir, bəzi yerlər isə yanıb kül olur, hətta eyni məkanda bir yerdən gül bitir, başqa yerdən qanqal, üçüncü bir yerdə isə ümumiyyətlə həyat yoxdur.

Dediklərimizdə maraqlı və əhəmiyyətli bir məqama çatdıq. İnsanın maddiyyatın, zaman-məkan çərçivəsindən çıxıb ilahi aləmə keçməsində və oraya məxsus biliklərə sahib olub yüksəlməsində tənzimləyici və istiqamətverici qüvvə kimi Ali Varlığın rolu birinci olduğuna görə, aqlın irrasional istiqamətə yönəlməsində iman xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Bu baxımdan, aqlın rasional və irrasional tərəflərini, zənnimcə, imanda axtarmaq daha doğru olardı. Məsələn, Cüneyd Bağdadi insanları iman dərəcələrinə görə bölməklə, onların dərk etdikləri həqiqətləri və öyrəndikləri bilikləri də təyinləşdirir: «Bil ki, insanlar üç cürdür: axtarıb yönələn; çatıb dayanan; daxil olub duran. Allahı axtaran zahiri elmin dəlilləri ilə istiqamətlənib Allahın zahiri işarələrinə uyar. Qapının önünə çatıb dayanan şəxs batinini paklaşdırar, ürəyinə gələn ilhamlarla öz yolunu tutar, Allaha ürəkdən itaət edər. Bütün varlığı ilə Allahın hüzuruna gəlib Onun qarşısında duran isə, Allahdan başqasını görməz, Allahın verəcəyi əmri gözləyər və dərhal yerinə yetirər. Allahı əsl tövhid edənin sifəti budur».¹ Deməli, ilk mərhələdə maddiyyatın dərkini ilə kifayətlənən insan müəyyən inkişaf yolu keçməklə və bu proses boyu Allahdan aldığı ilhamla, nurlanma ilə maddiyyat fəvqünə qalxa bilir, yəni artıq aqlın

¹ *Tusi Sərrac, Lümə'*, s.58.

üst qatı ilə idrak prosesini davam etdirmək imkanı qazanır. Onu da əlavə edək ki, ağıl və iman məhz qarşılıqlı əlaqədə olub bir-birini tənzimlədikdə idrak prosesini kamil dərəcəyə qədər inkişaf etdirə bilirlər. Belə ki, imansız ağıl yalnız maddiyyat çərçivəsilə kifayətləndiyi kimi, ağılsız iman da fanatizmə aparıb çıxara bilər.

Deməli, insan irrasional təfəkkürə öz mənəvi nata-mamlığını, naqisliyini kamilləşdirmək üçün müraciət edir, bunu ondan ilahi ələmlə bağlı olan ruhu tələb edir və bunu öz ruhunu dinləyə bilən şəxslər dərk edir. İnsan ikili (maddi və mənəvi) xüsusiyyətə malik olduğuna görə müxtəlif səbəb və şəraitlər onun iç və zahiri ələmlərini zidd qoya bilər. Özünün bir tərəfini üstün bilərək onun qayğısına qalmaq, digərini onun köləsinə çevirmək insanın yaradılışdan malik olduğu natamamlıq sindromunu daha da gücləndirir. Onun hər iki tərəfi arasında harmoniyanın yaranması, onların bir-birini tamamlaması isə insanın kamilləşməsidir. Bu, təfəkkürün rasional və irrasional formalarının paralel inkişaf etməsinin və bir-birini tamamlamasının zərurətini vurğulamış olur. Qurani Kərimdə bu dünyanın imtahan, sınaq meydanı olması, insanların etdikləri yaxşılıqlar da, pisliklər də özlərindən gəlib, yenə də özlərinə yönəldiyinə dəlalət edən bir çox ayə görmək mümkündür (məs.: Quran 6/16; 7/17; 45/15 və s.). Deməli, maddiyyat mənəvi yolu tutmaq üçün bir vasitədir. Seçim biz insanlarındır. Atəşi də biz seçirik, nuru da. Hər kəs öz natamamlığını özünə məxsus dərk edir və fərqli şeylərlə tamamlanmaq istəyir. Bu, maddi şeylər də ola bilər, yüksək eşq də, elm də. Həqiqətin hansı olduğunu isə ruhumuz təyin edir, əgər ruhumuzu dinləməyi bacarırıqsa.

Öz təfəkkürlərinin v  sevgil rinin g c  ilə ayrı-ayrı insanlar fərqli mərhələləri keçə bilirlər. Bəziləri ömürlərinin sonuna kimi bu yolu davam etdirirlər, bəziləri isə müəyən mərhələdə dayanırlar. M cnunluq məhz bu yolda dayanıb olduđu məqamdan o tərəfə keçməyən, sevginin  z  ilə kifayətlənən haldır. Sevgi, eşq isə əslində, bu prosesi dayanmađa qoymayan, hədəfə aparan gücdür, enerjidir. Təbii ki, əgər sevginin obyektini idol deyil, idealdırsa!

Beləliklə, dediklərimizin yekunu olaraq bir suala da aydınlıq gətirək: sevgi ilə stimulla an v  hədəfinə çatmaq istəyən bir  xsin kamill  m sinin keyfiyyətinə, səviyyəsinə onun seçdiyi yolun – mistika, din və ya elmin təsiri varmı?

Zirvə təkdir v  Əbu Turxanın sözlərini xatırlasaq, “Qütblər zirvədə birləşir”. Başqa sözlə desək, zirvəyə g d n yollar, vasitələr müxtəlifdir: elm, sənət,  d biyyat, din, mistika və s. Fərqi yoxdur insan bu yollardan hansı ilə g d c k, əsas olan odur ki, sevgi ilə getsin, inansın ki, həmin sevgi və  z yolunun mahiyyətini anlaması onun stimulu, enerjisi, hərəkətverici qüvvəsi olsun. Cübran yazır: “ g r məhəbbətlə işləyə bilmirsinizs  v  i  sizdə ikrah yaradırsa, yaxşı olar ki, i i dayandırasınız v  m b din qapılarının ađzında oturub sevinclə i l y nl rd n sədəqə ist y sınız. Zira, ürəyə bigan likl  bi irirsinizs , deməli, dadsız ürək bi irirsiniz, insanın aclıđını da doyurmaz.  z m  də narazılıqla sıxırınsınızsa, sizin narazılıđınız zəhər olub  r bınıza qarışacaq. Siz lap mələk kimi oxusanız belə, əgər oxumađınızda eşq yoxdursa, yalnız gündüzün v  gecənin səsini batırımı  olursunuz”. İstər din, istər sənət, istərsə də mistika  z sevgini kəşf edəndən sonra onun ilk mənbəyini axtarmaq, kəşf

etməkdir. Bu, insanın şüurunun üst qatının aktivləşməsi, idrak prosesində yeni bir qapının açılmasıdır. Bir sıra dahilərin həyat təcrübəsindən də belə məlum olur ki, öz biliklərini, informasiya bazalarını daim zənginləşdirən belə şəxslər sonradan bu bilikləri öz mənəvi təcrübələrində «süzgəcdən keçirirlər», yeni bir ideya kəşf etmək üçün şüurlarının üst qatını oyadır və məhz bu yeni şüur forması ilə nə isə dərk etməyə çalışırlar. «Dahilərin strategiyası»nı tədqiq edən R.Dilts yazır: «Nikola Tesla özünün vizuallaşdırma bacarıqlarını inkişaf etdirirdi ki, artıq biliklərinə malik olduğu «kiçik aləmin hüdudlarından kənara ekskursiya etsin». Fizikanı öyrənməsinin səbəbi haqqında Eynşteyn yazırdı: «Mən Allahın düşüncələrini bilmək istəyirəm, qalan şeylər xırdalıqdır».¹ Əsas şərt, əhəmiyyətli məqam isə, bir daha təkrar edək ki, bu prosesin əvvəlində və sonunda, içində və zahirində Allahın durmasıdır.

¹ *Дилтс Р.* Стратегии гениев: Зигмунд Фрейд, Никола Тесла, Леонарда да Винчи / Перев. с англ. Е.Н.Дружининой. Москва: Независимая фирма «Класс», 1998, с. 362.

Sənət və kamillik

İlahi sevginin insanda başlıca təzahürlərindən biri yaradıcılıq qabiliyyətidir. İnsanın bu ilahi sevgini dərk etmək və sosial həyatı ilə uzlaşdırma bilmək cəhdi isə kamilləşmə prosesidir. Yəni yaradıcılıq insan “Mən”inin ən ali keyfiyyətlərini açan, ilahi aləmdən faydalanmağa imkan verən bir bacarıqdır. Allah Təala yoxdan “Ol” deməklə var etdi. Allah Təala insana da belə bir yaradıcılıq qüdrəti verdi: yaratmaq. Sadəcə, insan yoxdan deyil, Allah Təalanın yaratdığından üzərində var edir və yaradacağı şeyin ideyasını ilahi aləmdən alır.

İlahi aləm deyəndə, bir tərəfdən, Platonun ideyalar aləmi və onların maddi dünyadakı kölgələri yada düşür, digər tərəfdən, Mühyiddin İbn Ərəbinin “ayani-sabitə”si və şəhadət aləmi yada düşür. Bu o deməkdir ki, filosoflar belə bir həqiqəti qəbul ediblər ki, bütün ideyaların bir növ “bazası”, ilk mənbəyi mövcuddur. Qurani Kərimin də təsdiqlədiyi kimi, hər insan yaranışından bu aləmin «dilini» bilir. Düzdür, bu ideyalar aləminə, Sələhəddin Xəlilovun təbiri ilə desək, “ideyaların orijinalına” hər insan üçün yol yoxdur: “Sadəcə olaraq, müxtəlif adamlar üçün bu potensialın

müxtəlif hissələri aktivləşmiş olur. Yəni insan ona daxilən xas olan bu potensial bilik bazasından yararlanma bilmək üçün intellektual iradə nümayiş etdirməlidir”.¹ Deməli, filosofun fikrinə görə, bunun üçün yenə də ilahi qüdrətə ehtiyac var. Müxtəlif fəlsəfi cərəyanlarda bu qüdrət fərqli terminlərlə ifadə olunub: işıqlanma, işraq, intensiya və s. İnsanın idrak və ya kamilləşmə prosesinin trayektoriyasını xatırlasaq, belə qənaətə gəlmək olar ki, ***müəyyən ideyanın insan üçün aktivləşməsi ilahi qüdrətlə insanın intellektinin kəşfmasının nəticəsidir***. Şəhadət aləmində, yaxud maddi dünyada bu proses özünü insanın yaradıcılığında göstərir. İnsan Allahın verdiyi müəyyən hədd daxilində yaratmaq qüdrətindən istifadə edərək səslərin, rənglərin, sözlərin, ən nəhayət düşüncələrin yüksək harmoniyasını duymaqla və onları maddiləşdirməklə yaradan – bəstəkar, rəssam, şair, filosof ola bilər. Yaradıcılıq – içində doğulmuş ideyanın dərkə və onu reallaşdırmaq cəhdi, yaxud həmin ideyaya olan sevgisinə doğru can atmaqdır. Kiçik bir müqayisə aparsaq, əgər *sevgi yüksək hissələri yaşamaqdırsa, yaradıcılıq həm də bu hissələrlə yaratmaqdır*. Əgər *sevgi ülvyyəti, müqəddəsliyi duymaqdırsa, yaradıcılıq həm də onlara maddi forma verib digərlərinə duyurmaqdır*. İnsanların kamilləşmə yolunu məhz yaradıcılıq xətti ilə tutuşduranda maraqlı faktlarla üzləşirsən.

İnsan böyük və həqiqi bir harmoniyanın şahidi olanda ilk anda onu qələmə ala bilmir və ya qələmə aldığı özünə çox cılız və süni görünür. Təbiətin qoynunda nə qədər ilham gəlsə də, gözəllikdən nə qədər vəcdə gəlsə də, içində

¹ Xəlilov S. Elm haqqında elm. Bakı, “Azərbaycan Universiteti” nəşriyyatı, 2011, s. 80.

hisslər aşib-daşsa da, bu barədə ən gözəl sözü orada deyə bilmir. Gərək bu möhtəşəmlikdən ayrıla, təkliyə çəkilə. Özü ilə baş-başa qala. O harmoniya fonunda insan da, insanın sözü də bir toz dənəciyi qədər olur. Təklidə isə insan İnsandır, söz demək qüdrətində olan, Yaradanın yardımı ilə yarada bilən bir könüldür.

Bəlkə buna görə təbiət qoynunda böyümüş şəxsin deməyə sözü də çoxdur, təbi də. Uzun illər təbiət «danışib», o susub, susmağa məcbur olub. İndi də özü danışmaq, təc-cübləndirmək, heyrtləndirmək, kimləri isə «dinləməyə» məcbur etmək istəyir. Yalnız özünün gördükləri, yalnız ona açılan həqiqətləri hər kəsə mütləq həqiqət kimi çatdırmaq ehtiyacı hiss edir içində. *Bu, ilhamdır.*

Qəribədir, insanlar öz təfəkkürlərinin, düşüncələrinin həcminə uyğun da harmoniya tapırlar: kimi sonsuz dəniz, uca dağlar, geniş düzənlərdə, kimi də gecə klubları, barlar, rəqqasələr, içki şüşələrində. Onların ruhlarının dərk etdikləri də elə tapdıqları, uyğunlaşdıqları «harmoniya» boydadır. Əbu Turxan təsadüfən deməyib ki, “Hər insan öz sevgisi boydadır”.¹

Elə insanlar da var ki, ruhları nəinki dağa, dənizə, heç bu maddi dünyaya da sığmır. Belələri üçün isə Allah ülvi bir aləmin «qapılarını» açır, bu aləmə aparan yolları, vasitələri ona tanıdır. *Bu, artıq ilham deyil, vəcdidir.*

Belə insanların çatdırmaq istədikləri sonsuz bir aləmdən gəlir və bir-iki nəfər üçün nəzərdə tutulmur. Musiqi, rəsm, heykəl, elmi kəşf, bədii və ya fəlsəfi əsər şəklini alan bu «ilahi xəbərlər» ruhu oyaq, könül gözü açıq, mənəvi

¹ Əbu Turxanın hikmət dünyası. Prof. Dr. Səlahəddin Xəlilovun təqdimatında. Bakı, “Çaşıoğlu” nəşriyyatı, 2012, s. 55.

dünyası işıqlı olan hər kəs üçündür.

Bunlar yaradılış iyerarxiyasında aşağıdan yuxarı, yəni insandan Allaha uzanan kamillik yolunun vasitələridir. Bir də var Allahdan insana doğru uzanan bir yol. Allah insanı sevə-sevə yaradıb və bunu xatırlaması, öz insanlığını qoruması üçün onun qayğısına qalır. Belə olan hallarda, yəni insanlıq üçün bir təhlükə yarananda Allah özü seçim edir: Onun sözünü insanlara çatdıracaq şəxsi də, deyiləcək xəbəri də. *Bu, vəhydir və ya missiyadır. Vəhy – Allahın insana vacib sözüdür, nəsihətidir.* Bunu əsrlər boyu peyğəmbərlər insanlara çatdırıb. Lakin Allahın sözləri bitməyib. Bunun üçün Allah yenə də təmiz ruhları seçir, bəndələrinə həmin ruhlar vasitəsilə müraciət edir. *Missiya – Allahın insanları qəflət yuxusundan ayıldan sözlərinin seçilmiş ruhlar vasitəsilə səsənməsidir.* Sonuncu peyğəmbərimizlə (s.) vəhyi qəbul edən peyğəmbərlik kəsilib. Vəhy isə kəsilməyib, kəsilə bilməz – ***Allah öz bəndəsi ilə ünsiyyətini kəsməz!*** Və Allahın seçimi, vəkaləti bu gün sözün ən ülvi mənasında missiya şəklində təzahür edir.

Tarixə baxanda maraqlı bir paraleli, hətta qanunauyğunluğu izləmək mümkündür. Hələ antik dövrdə heykəltəraşlıq yüksək səviyyədə olanda, əsrlər boyu öz möhtəşəmliyini qoruyub saxlayan və bu gün də tamaşaçısını heyran edən heykəllər yaradılarda fəlsəfə, müdriklik də ən uca zirvədə idi. Heykəltəraşlar Zevsi, Afroditanı, Hermesini mərmərdən yonanda Thales, Demokrit, Platon, Aristotel də fəlsəfənin ümumi cizgilərini, sistemini yaradırdılar.

Heykəltəraşlıq və fəlsəfənin növbəti dirçəlişi Renesansda və onun əks-sədası olan Yeni dövrdə baş verdi. Həm incəsənətdə, həm də fəlsəfədə yeni üslublar, yeni yanaşmalar, yeni mövzular, yeni obyektlər yarandı. Michelangelo,

Donatello, Bernininin yaratdığı heykəllər gözləri sevindirəndə, könülləri rıqqətə gətirən bir vaxtda, Rocer Bekon, Cordano Bruno, Dekart, Spinoza da düşüncələr üçün qida verməyə yollar axtarırdılar.

Heykəltəraşlıq və fəlsəfinin bu əlaqəsini son əsrlərdə daha aydın sezmək olur. Belə ki, həm antik dövrdə, həm Renessansda, həm də Yeni dövrdə istər heykəltəraşlıqda, istərsə də rəngkarlıqda dəqiqlik çox əhəmiyyətli faktor olub. İnsan əzaları, üzdəki mimika, yaşanan hisslər mümkün qədər gerçəkliyə yaxın təsvir edilirdi və ustalıq, məharət də bunda idi. Eyni sözləri fəlsəfi sistemlər haqqında da demək olar. XIX əsrdən başlayaraq həm fırçaları və tişəni, həm də qələmləri, düşüncələri sanki güclü bir emosiya bürüdü. Gah hisslərin çılpaq ifadəsi, gah romantizmlə reallığın vəhdəti Rodin, Maillol kimi rəssamların fırçasında, Bayron, Şelli kimi şairlərin, yazıçıların qələmində, Şopen, Schumann kimi bəstəkarların notlarında təcəssüm elədi! Hisslər hətta Şleqel qardaşları, Şleyermaxer kimi mütəfəkkirlərin simasında romantizmin özünə belə fəlsəfi rəng verə bildilər. XIX-XX əsrlərdə fəlsəfədə Nitsşenin nihilist ruhunun yayılması, Marksın materiyaya qarışmış şəxsiyyəti, Freudin xəstəliklərlə təsdiqlənmiş nəzəriyyəsi və daha neçələrinin elmiləşmiş mənəviyyəti dövrünün kamilliyin nümunəsinə çevrilməyə başladı. Amma bərabərlik yenə qorunub saxlandı. Hətta postmodernizm də bir əli ilə düşüncələri qarışdıranda, o biri əli könülləri çaşdıran, narahat edən, hətta diksindirən heykəllər yaratmağa başladı.

Bəli, iki abidə daim qoşa yaranıb: biri düşüncələri daşla, rənglə, digəri sözlə təcəssüm etdirib! Qədimdən bəri uzanıb gələn bu qanuna uyğunluq bu gün də qorunur. Cübranın deyir ki, “Həyat onun ürəyini oxuyan müğənni tapa

bilməyəndə, o, onun ağılı ilə danışan filosof yaradır”.¹ Əslində, həyatın insanlara deyəcəyi o qədər sözü var ki, onu hər vasitə ilə – sözlə, səslə, rənglə çatdırmaq üçün “dilanlar” axtarır və belələri məhz kamil insanlar arasında tapılır.

Söz və düşüncə ustadı ilə mərmərlərin sirlərindən agah olan sənətkar üz-üzə gələndə, ünsiyyətdə olanda, birinin qüdrətinin məhsulu olan şedevrlərlə tanış olanda sanki ideya aləmlərinə yeni bir qapı açılır. Fidiusun yaratdığı Zevs heykəlini antik şair Philippos Thessaloniki belə təsvir edir:

*Fidius, Tanrımı yerə enib sənə öz surətini göstərdi,
Yoxsa, sənmi Tanrını görmək üçün göylərə ucaldın?*

Sözlə yazılanları eyni ustalqla başqa dillərə çevirmək elə də asan iş deyil. Amma sənətlə yaradılanın sözə çevrilməsi daha çətindir. Yaxşı oxucu və ya tamaşaçı sənət əsərini hətta anlamasa da duya bilir. Amma əsərin gizli qatlarını açmaq üçün mütəxəssis sözü, tənqidçi fikrinə həmişə ehtiyac var. Təsədüfi deyil ki, Belinskinin tənqidi Puşkin sənətini fəlsəfə müstəvisində yenidən canlandırmaqla ona ikinci həyat verdi.

Antik dövrün görkəmli heykəltəraşları Polikletin, Fidiusun, Dedalın yaratdığı heykəllər öz möhtəşəmlikləri ilə “canlanıb” hətta müəlliflərini belə kölgədə qoyublar. Məsələn, Platon heykəltəraşların özlərinə xüsusi diqqət ayırmadan onların əsərlərini – Afina Palladanın, Afina Lemnianın heykəllərini gözəllik mücəssəməsi, idealın modeli, ən nəhayət, səcdəyə layiq tanrıya bərabər tutur, “ruhun maddi

¹ *Cübran*. Sükutun poeziyası. Bakı, Şərq-Qərb, 2009, s. 312.

təcəssümü” adlandırırdı.

XVIII əsrin mütəfəkkirləri Vinkelman, Herder, Lessinq, Hegel isə təqribən e.ə. 50-ci ildə yaşayıb yaratmış roddolu sənətkarlar Aqesandr, Atenador və Polidora aid “Laokoon” əsəri üzərində böyük polemika qaldırıb, onun əsasında nəinki yunan xalqının kimliyini, xüsusiyyətlərini araşdırır, hətta qədim yunan fəlsəfəsinin çalarlarını kəşf edir, bir heykəlin timsalında incəsənətin inkişaf tarixini izləyirlər.

Bizenin “Karmen”ini Vaqnerin “xilaskar” adlandırılan musiqisi ilə müqayisə edən Nitsşe maraqlanır ki, “bilirsinizmi ki, musiqi düşüncəni azad edir? Fikirlərə qanad verir? Nə qədər çox musiqiçi olursansa, bir o qədər filosofa çevrilirsən?” Və onun özü də etiraf edir ki, “Bize onunla danışanda, o, daha yaxşı insan olur”. Yüksək sənət düşüncələrdə ali qatları, insani keyfiyyətləri daha da ucalda bilir. *Sanki zirvədə dayanmış bir insana üstəlik bir qanad da bəxş edilir ki, zirvənin özünə də yuxarıdan tamaşa edə bilsin.*

Hər yaradılan əsər yaradıcısının özündən də xəbərsiz olaraq əsl Yaradandan bəzi şeylər əxz edir. Sanki yüksək ideyanın təcəssümü olacaq bir sənət əsərinə Yaradan özü də ara-sıra müdaxilə edib, ştrixlər artırır. Bu səbəbdən sənətkar öz əsərini yarada-yarada özündə də yeni bir qat, mərhələ açar, “mən”ini fərqli bir rakursdan görür-tanıyır. Bəzən buna təəccüb edir, bəzən çaşır, bəzən heyrət edir, bəzən də dəhşət içində geri çəkilir.

Bəli, bir heykəl, bir opera düşüncələrdə qaranlıq qalan qatlara işıq salır, yaxud... bir düşüncə artıq hamıya bəlli olan bir heykəlin hansı isə qaranlıq qatlarını kəşf edə bilər! Amma müxtəlif yaradıcılıq sahələri, ayrı-ayrı səməalarda pərvaz edən düşüncələr ancaq təmasda olanda, eyni müstəvidə rastlaşanda bir-birini tamamlaya, əlavə rəng qatmağa,

daha da kamilləşdirməyə qadirdir. Yəni bəzən daşla elə hikmət çatdırılır ki, onu ancaq filosof baxışları oxumaq qüdrətindədir. Nə qədər qəribə səslənsə də, bu da bir həqiqətdir ki, mərmərdə, rənglərdə sanki gizli kodlarla yazılmış həmin hikmət öz oxucusunun, onu açanın həsrətini çəkir.

Bir hikməti ayrı-ayrı dillərdə çatdıran sənətkarların hərəsinin öz dili olsa da, onlar yaradıcılığın elə bir zirvəsinə çata bilirlər ki, orada artıq bütün dillər öz gücünü itirir. Təsədüfi deyil ki, belə insanları Həllac Qurani Kərimdə xatırlanan “iki yay məsafəsinə çatanlar”la müqayisə edir və yazır: “Onun (ikinci yaya çatanın) hərfləri çox deyil, onlar nə ərəbcədir, nə əcəmcə”.¹

Zəmanə texnikanın əlindədir, ağır yük olan informasiya bolluğu arasında həqiqi söz öz dəyərini itirir, əlaq otlarının arasında itən çiçək kimi. Texnikanın vasitəsilə ən nadir şedevrin də yüzlərlə surətini çıxartmaq mümkündür və bu, orijinalın lazımsızlığı hissini yaradır. Daha dəhşətlisi, sürətlə bir-birini əvəz edən texnologiya nəsillərini qovan *insan bu sürətlə ayaqlaşmaq üçün daha praktik, tez dəyişən, itirilməsi əzab verməyən sözlərə, əsərlərə üstünlük verməyə başlayır.*

Belə bir şəraitdə dünyanın varlığını, eyni zamanda, gözəlliyini qoruyub saxlamaq, hələ açılmamış sirlərini kəşf etmək üçün sənətkar və filosof eyni ehtiyac önündə durur: öz ideyasını ifadə etmək üçün filosof minlərlə söz xaosunda Söz, heykəltəraş isə daşın, qayanın arasında potensial abidə gəzir. Hər ikisinin məqsədi qarşısındakı xaosa, qaranlığa işıq salmaqdır. İdeya bəlli, ona gedən yol da bəlli,

¹ Təsəvvüf nurunun iki çırağı: Mənsur Həllac və Sərrac Tusi. Tərc.: K.Bünyadzadə. Bakı, «Adiloğlu» nəşriyyatı, 2007 s. 35.


sonda əldə olunacaq nəticə də gün kimi aydındır, çətin olan bu bəlli ideyanı hər kəsə göstərmək, hamını heyran qoyacaq bu möhtəşəmiyə “can” verməyi bacarmaqdır. Əbu Turxan gözəl deyir ki, “Şairə ilham sözün közünü üfürmək üçün lazımdır”.¹ Bəzən sənətkarları Tanrılıq iddiasında günahlandırırırlar, bəzən heykəllərin, şəkillərin də bir ruh daşdığına, lakin hərəkətsiz bir bədənə salındıqları üçün öz yaradıcılarından incik olduqlarını deyirlər. Amma, məncə, bu fikri uyduranlar Yaradanın qüdrəti ilə daşa, sözə, səsə “ruh üfürmək” istedadı olanlara həsəd aparanlardır. İlk baxışda sanki ayrı-ayrı sahələrin ustadları hərəsi bir nöqtədən çıxıb fərqli istiqamətlərə yönəlirlər. Lakin Əbu Turxanın fikir fəzasının əyriliyi prinsipinə görə “fikir özü də göy cisimləri kimi, atom, elektron və s. kimi dairəvi hərəkət edir”.² Deməli, fərqli istiqamətli düşüncələr zirvədə goruşəndə vahid bir çevrə yaranır, bir kamillik tsikli tamamlanır. Əhəmiyyətli haldır ki, zirvədəki nöqtədə və nəticədə yaranmış vahid çevrədə kimin filosof, kimin isə heykəltəraş olması itir: ortada möhtəşəm bir ideya məbədi və bu məbədi ərsəyə gətirən yaradıcılıq əzmi, Kamillik mücəssəməsi qalır.

Mənsur Həllac bir dəfə etiraf edir ki, “Mən və əlim sadəcə alətik, yazan da, yazdıran da Allahdır”. Bunu dərk və qəbul edən şəxslər Allahın yazdırmaq istədiyi ideyanı duya bilir və əlindəki alətə uyğun olaraq yaratmağa başlayır. Filosofluq fikirdən, sözdən, heykəltəraşlıq isə daşdan, mərmerdən ideyanın heykəlini yonmaqdır. Biri qələmlə, biri tişə ilə – fərqi yoxdur.

¹ Əbu Turxanın hikmət dünyası, s.330.

² Əbu Turxanın “fikir fəzası” təlimi // «Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər» jurnalı, 2008, № 4, s. 159-160.

Kamillik prosesi kontekstində qorxu, ölüm və ilahi zərrə

 Bir rəvayət oxudum: “Ana bətnində bəslənən əkiz övladlardan biri doğulmaq saati gələndə qorxmağa başlayır, alışdığı bu isti, təhlükəsiz, qayğısız məkandan ayrılmaq istəmir, bərk-bərk anasından yapışır. Qardaşı ona izah edir ki, onlar artıq o qədər böyüyüblər ki, bura onlar üçün dardır, onlar daha geniş məkana çıxmalıdırlar. Bir də, onların son saydığı bu addım, bəlkə elə başlanğıcdır, bəlkə getdikləri o biri dünya daha gözəldir?”



Elə mövzular var ki, insan ondan yan qaçır, o barədə söhbət düşəndə araya başqa sözlər qatır. Məsələn, qorxu, ölüm və ilahi zərrə kimi. Bəli, çox az adam tapılar ki, bütün içini bürüyən, hakim kəsilən qorxu hissini səmimiyyətlə etiraf etsin; çox az adam tapılar ki, ölümdən danışanda qara bir ağırlıq hiss etməsin; çox az adam tapılar ki, insan mənəviyyatının özü, mahiyyəti olan ilahi zərrəni müzakirə mövzusu etməyə layiq görsün.

Hər insan ayaq üstə dayanmaq üçün bir dayağa arxalanır: pula, övlada, vəzifəyə, ad-sana, ağıla və ya Allaha. Allahdan başqa bu dayaqlardan hər biri yığıla bilər və yığılır da. Buna görə də, insan daim öz dayağı üçün qorxu, həyəcan keçirir. Dayaqdar müxtəlif xarakterli, yəni insanlar fərqli təfəkkürə sahib olduqlarına görə, onlar üçün yaşanan qorxular da müxtəlifdir. Ən sadə, primitiv dayaq sahibinin qorxusu heyvani qorxudur və insanda heyvani reaksiyalar oyadır. Yaşamaq və yemək, hakimiyyət və ərazi, mövqe və mənafe üçün keçirilən qorxular insanı öz-özünə düşmən kəsir, ona ikiüzlülük, alçaqlıq, yaltaqlıq, qəddarlıq, yalan öyrədir. Bu qorxuda rəzillik də tapmaq mümkündür, nifrət də.

İnsanın təfəkkür səviyyəsi qalxdıqca, özünü kənardan müşahidə etməyi bacardıqca onun qorxusunun xarakteri də dəyişir. Bu qorxu insanı kiçik, ötəri amallardan uzaqlaşdırıb uca, saf əməllərə, məqsədlərə aparır, insanı ucaldır, ülviləşdirir, İnsan eləyir, Allah qorxusu – təqva kimi.

Allahdan qorxmağın da iki (bəlkə də daha artıq) növünü göstərmək mümkündür. Bəziləri Allahdan qorxur ki, onun maddi dayağını (!) yıxar. Bəziləri də Allahdan Ona olan imanını alacağından, Allahın sonsuz mərhəmətinə, nuruna layiq ola bilməyəcəyindən qorxur. Bu qorxu iman və

sevgi ilə qarışıq olur. Yalnız sonuncu qorxunu insani qorxu adlandırmaq olar.

İnsanın hansı təfəkkür səviyyəsində olmasından və hansı növ qorxunu yaşaması onun ölümə münasibətini təyinləşdirir. Məsələn, özünəqəsd hadisələrini araşdıran alimlər belə bir maraqlı fakt kəşf ediblər ki, insanın özünü öldürmək üçün seçdiyi vasitə onun təfəkkür səviyyəsi ilə sıx bağlıdır, yəni ölümü dəhşətli, hər şeyi məhv edən bir qaranlıq və ya onu sakitliyə çatdıran bir xilas kimi görənlər qeyri-şüuru olaraq ona aparan üsulun da müvafiq olmasından əmindir: kimisi özünə od vurur, kəndirdən asır, qazla boğur, kimisi də yüksək dozada yuxu dərmanı içir.

Həyatla paralel olan, yaxud onun ziddi hesab edilən və buna görə də qorxu və vahimə yaradan bir məfhum kimi ölüm həmişə bilə-bilə kölgədə saxlanılan bir anlamdır. Tədqiqatçılar, alimlər onu fizioloji, ruhi və b. aspektlərdən araşdırıb onun bir qanunauyğunluq olduğuna dəlil-sübutlar gətirənlər də, adi insanlar onu ömür zəncirinin sonu kimi görürlər.

Ölümləri biz də növlərə ayırırıq: fizioloji ölüm və diri ikən ölmək. Hər birinə qısa şərh verək.

Fizioloji ölüm təbiətin pozulmayan qanunu, qarşısı alınmaz bir prosesdir və əsasən maddi bədənə aid edilir. Hər kəs bu ölümlə gec və ya tez qarşılaşmalı olur. Qurani Kərimdə buyurulduğu kimi: «Hər nəfs ölümü dadacaq» (Quran 29/57). Dini nöqtəyi-nəzərdən desək, yoxdan yaranan yoxa çevrilir. Elmi baxımdan isə ölümü substansiyanın və ya enerjinin bir haldan başqasına keçməsi kimi təsvir edirlər.

Fizioloji ölümü iki növə ayırmaq olar: qəfil və asta ölüm. Qəfil ölüm. İnsan nə baş verdiyini anlamağa macal

tapmamış pis-yaxşı sürdüüy ömrü ilə vidalaşmalı olur. Ağrısız, əziyyətsiz, eyni zamanda ölüm qabağı düşüncələrdən məhrum edən ölüm. Qəribədir, qəfil ölüm zamanı insanın üzündə məhz son məqamdakı ifadə donub qalır.

Asta ölüm. Bütün həyatını ən kiçik anlarına qədər gözünün qabağından kino lenti kimi keçirən ölüm. Yaşadığı acı-xoş günləri bir-bir yenidən yaşadan, lakin artıq başqa bir işıqda göstərən, başqa bir səslə duyduuran ölüm.

Sufi mütəfəkkirlər insanın bu həyatdakı missiyasını daha yaxşı dərk etməsi üçün tez-tez ölümü xatırlamağı, bu dünyada heç nəyə bağlanmamağı, hər an ölümə hazır olmağı tövsiyə edirlər. Bu ölümün varlığı hər kəs tərəfindən birmənalı qarşılanmır. Kimisi ona sevinir, kimisi ondan qorxur, kimisi səbir və təmkinlə qəbul edir. Bəziləri ölməklə itir, yox olur, bəziləri isə yenidən kəşf olunur. Məncə bunu ölüm ayağında olan hər kəs hiss edir və buna uyğun olaraq hərəkət edir: ya əzab çəkir, ya sevinir. Biri bu dünyanın bal dadan zəhərinin dadı ağzından getdikcə, xatırlamağa dəyən bir xatirənin olmamasından əzab çəkir. O biri ölümün vüsala, daha ülvə bir aləmə aparan vasitə olduğunu anlayıb sevinir.

Ölümün ikinci növü diri ikən ölməkdir və nisbətən yüksək təfəkkürlü şəxslərə məxsusdur. Düşünməyi bacaran, öz insanlığını dərk edə bilən hər kəs öz həyatında, heç olmasa, bir dəfə diri-diri ölməli olur. Əbu Turxan dediyi kimi, «həyatın nə olduğunu dərk etmək üçün ölmək lazım gəlir». Lakin yalnız həyatı deyil, ölümün özünü də tanımaq üçün ölmək vacibdir. Burada əhəmiyyətli bir amili vurğulamaq lazımdır: təfəkkür və əqidəsindən asılı olaraq ölümdən sonrakı dirilmələr də fərqli olur. Üzü rəzilliyə doğru olanlar daha da rəzilləşir. Məsələn, aldığı rüşvətin, törətdiyi

cinayətin qorxusundan adam ölüb-dirilir, ölə-ölə də xırdalanır, çürüyür, insanlıqdan çıxır.

Üzü kamilliyə tərəf olanlar isə hər ölümdən sonra kamilliyə bir addım da yaxınlaşmış olurlar. Məhz bu mənada, diri ikən ölməyi kamilləşmənin keçid mərhələləri də adlandıрмаq olar. Hər dərk etdiyini mənimsəyən və təfəkküründə bir tsikli tamamlayan insan “tamamlanır” və növbəti mərhələyə keçmək üçün yenidən doğulmalı olur. Və beləcə insan kamilləşir, püxtələşir, “Mən”-inin dərkinə daha çox yaxınlaşır. *Dərk olunmuş “Mən” diri ikən ölən insanı rəziləşməyə qoymayan, kamilliyin sirlərini açan qüvvədir.*

Bununla belə, nəzərə alınsa ki, bu ölüm növü məhz müəyyən təfəkkür səviyyəsinə çatmış şəxslərə xasdır, onda ikincinin, yəni diri-diri ölməyin kamilliyə aparmasına daha çox rast gəldiyini demək olar. Qeyd etdiyimiz kimi, diri ikən ölməklər kamillik prosesinin keçid mərhələləridir. İnsanın idrak prosesi dairə xarakterlidir, daha doğrusu, əvvəl-kini də əhatə edən və get-gedə genişlənən dairələr şəklində. Hər dəfə çıxış nöqtəsinə çatan insan öz ölümünü və yenidən doğuluşunu yaşamalılı olur. Yəqin buna görədir ki, kamilləşmək istəyən şəxs ölümü dadmaq istəyir. Belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, fizioloji ölüm bu ölümlərin xitamı olduğu kimi, təfəkkür prosesində də böyük bir keçiddir. Yuxarıdakı rəvayətdə olduğu kimi. Bunu Allah bilir.

Bir qüdsi hədisdə Allah Təala buyurur: «Mən gizli bir xəzinə idim, tanınmaq istədim və xəlqi yaratdım». Təsadüfi deyil ki, təsəvvüfdə kamilləşmə prosesinin sonunda insan o dərəcədə cilalanmalı, maddi istək və arzulardan təmizlənməli, mənən saflaşmalıdır ki, Allah Təala orada güzgü kimi Özünü görə bilsin.

Allahın əksər sifətlərinin daşıyıcısı olan insanın da kəşf edilməyə, dərk olunmağa ehtiyacı var. Hər insanda onu «o» edən bir zərrə var, tanınmağa, dərk olunmağa, sevilməyə ehtiyacı olan bir zərrə. O tanınmayana qədər, həmin insan əzab-əziyyət çəkir, özünü görə bilmək üçün «güzgü» axtarır, özünə müvafiq güzgü tələb edir. Həmin zərrə hər kəsin öz təfəkkür səviyyəsinə uyğun olaraq kəşf olunur: kimisində bu zərrə maddi çərçivədən o tərəfə keçmir, kimisində də o, yüksək iman və sevgi ilə cilalanmış bir dürr halındadır. Xüsusilə qeyd edilməlidir ki, *yalnız «güzgüdə» əks olunmuş zərrə kəşf olunmuş sayılır və yalnız kəşf olunmuş zərrədən cəmiyyətə bir xeyir dəyə bilər.*

Öz zərrəsinin mahiyyətini dərk edən insanlar onu bu maddi dünyanın yazılmış-yazılmamış qanunlarından qorumağa çalışır, onu çirklənməyə, zədələnməyə, kiçilməyə, yad təsirlər altına düşməyə qoymur və həmin zərrənin üzərinə qabıq üstündən qabıq gəlməyə başlayır: insanın iradəsi möhkəmlənir, sərtləşir, məqsədi aydınlaşır, təfəkkürü itiləşir. Əvəzində nüvə neçə qalın qatın altına düşür. Təsadüfi deyil ki, polad qılınc ancaq min bir əziyyətdən, istidən, soyuqdan, zərbələrdən sonra tükü qırx bölə bilir. Eckhart yazır: «İnsanın özündə onun qəlbinin dərinliklərini gizlədən çoxlu pərdələri var. İnsan çox şey bilir, bir özünü bilmir. Bəli, ruhu örtən otuz ya da qırx pərdə, öküz və ya ayının ki kimi qalın və möhkəm dəri var. Öz mülkünə daxil ol və orada özünü dərk etməyi öyrən».¹

Qabıqların çoxalması, həm də kəşf olunmaq imkanının azalması, hətta heçə enməsi deməkdir. Əbu Turxan ya-

¹ Хаксли О. Вечная философия. М., Эксмо, 2004, с. 248.

zır: «Yüksək mənəviyyətli, incə ruhlu, parlaq qəlblı insanları heyrətləndirmək, məftun etmək üçün (məhz bu heyranlıq, aşıqlıq ilahi zərrəni kəşf edir, kamilləşmə prosesinin ilk təkanı olur! – K.B.) daha böyük gözəllik, daha həssas və daha mürəkkəb tərəf-müqabil lazımdır». ¹ Sokrat tələbələrinin təfəkkür aynasını cilalayıb özünə «baxmaqla» Sokrat oldu. Cəlaləddin Rumi Şəms Təbriziyə rast gələndən, özünü kəşf edəndən, Şəmsin könül aynasında özünü görəndən sonra Mövlana oldu. Həllac isə insanlar arasında özünü görə biləcəyi bir könül görmədi və ...ölüm arzuladı.

Öz zərrəsini – “Mən”ini kəşf etmiş və bununla kifayətlənməyib başqalarının zərrələrinin kəşf olunmasına köməklik etməyə çalışan, onlara ayna olmağa çalışan insanlar seçilmişlərdir və ya Kamil İnsanlardır.

Zamana və şəraitə uyğun olaraq, Kamil İnsanlar adamlara müxtəlif həqiqətləri anlatmağa can atırlar: azadlıq, mübarizə, ülviyyət, yüksək iman və s. Lakin onların hamısı bir həqiqətə söykənir – İnsan həqiqəti, yəni onlar hər şeyə məhz İnsan zirvəsindən baxmağı öyrədir. Bioloji quruluşundan çıxış edib insanın heyvan olduğunu iddia edənlərdən fərqli olaraq, ***Kamil İnsan özünün ilahi aləmlə əlaqəsini ön plana çəkərək insani keyfiyyətlərini ali səviyyəyə yüksəldəndir.*** O, özünün insani sifətlərini dərk edən, insanlara da onların özlərini tanıtmaya çalışan şəxsdir. Rabindranath Tagorun bildirdiyi kimi: «Güclü və qüdrətli olmaq qüvvəyə görə üstün olmaq deyil, zəifi öz zirvənə qaldıra biləkdir». ²

¹ Xəlilov S. Məhəbbət və intellekt, s. 37.

² Лазарев С.Н. Диагностика кармы. Книга 1. Система полевой саморегуляции, С.-П., 2002, с. 45.

İlk baxışda gözəl bir missiya, ali bir niyyət, xeyirli bir addımdır. Bəs elədiklərinə görə aldıkları cavab nə olur? Ağrı və əzab dolu bir həyat, yaxşı halda nifrət, cəmiyyətdən təcrid edilmə, pis halda edam. Qəribədir, cəmiyyət nadir halda onun qayğısına qalanı sağ ikən sevir.

Kamil şəxslərin dönə-dönə ölüb doğulmaları və kamilləşməkləri mənəvi bir prosesdir və əksəriyyətin diqqətindən kənar qalır. Bundan fərqli olaraq, tarixdən belə məlum olur ki, əksər hallarda onların fizioloji ölümü böyük səs-küyə səbəb olmuşdur. O da məlumdur ki, bəzən onların maddi məhvi cəmiyyət üçün (və ya kimlər üçünsə) o dərəcədə zərurətə çevrilmişdir ki, onu hətta edam vasitəsilə həyata keçirməli olmuşlar: Sokrat, Həllac, Bruno, Sührəvərdi və daha kimlər.

Kamil İnsanların fiziki məhvi üç hissə doğurur (bu hal bütün dövrlər üçün xarakterik olduğuna görə onun haqqında keçmiş zamanda yazmağın bir əhəmiyyəti yoxdur): *onlar özləri sevinir, onların tələbələri kədərlənir, xalq isə laqeyd qalır.*

Onlar özləri ruhlarının qanadlarını kəsən fiziki bədənə qurtulmaqlarına, müvəqqəti yolu bitirib əbədi yola başlamaqlarına, həqiqət aləminə qovuşmaqlarına, ölümün növlərini yaşamaqdan və ətrafındakıların tutqun könül güzgülərinə baxmaqdan qurtulmaqlarına sevinirlər. Ancaq onlarda bir narahatlıq da qalır: onları duymayan, anlamayan cəmiyyətin oyanmamasından, su kimi lal qalmasından, daha artıq könüllərin güzgüsünü cilalaya bilməməklərindən doğan narahatlıq.

Kamil şəxsin ölümünə ağlayan çoxluqdan fərqli olaraq Kamil İnsan özü bu an, bu saniyə üçün öz missiyasının bitməməsinə və ya lazımi şəkildə bitməməsinə, bəlkə də

ondan sonra insanların yenə də ölüm yuxusuna gedəcəklərindən əmin olduğuna, güc və qüdrətini bütünlüklə realizə edə bilməməsinə görə xalqın halına ağlayır. Ağlayır, amma ilahi aləmlə əlaqəsi – “Mən”i onu çökməyə qoymur. Tagor fizioloji ölümündən bir neçə il əvvəl öz xalqının çökmüş halından yazmaqla yanaşı, ona da inanır ki, “tufandan sonra buludlardan təmizlənmiş səmada yeni işıq parlayacaq: insana fədakar xidmətin işığı”.¹ Bu, nə vaxtsa, Hindistanın böyük gələcəyinə inanan, bu gün isə dərin peşmançılıq hissi keçirən bir ziyalının “Mən”inin ümidləri sönməkdə olan ruhuna yeni ümid verməsi idi.

Ən dərin kədəri duyan və ən ağır zərbəni alan onların tələbələri olur. Tələbələr yollarına düşən işığın söndüyünü, qalxdıqları dağda bələdçisiz qaldıqlarını, onların şəxsiyyətlərinin formalaşmasının yarıda qırıldığını dərk edir, təşvişə düşür və öz hallarına (!) göz yaş tökürlər.

Xalq maraqla onların halına onlardan çox yanan insanın ölümünə, hətta edamına baxır, *bir insanın məhvinə* tamaşa edir, eşafotda baş verən faciəni böyük maraqla izləyir, ən yaxşı halda öz ölümünü gözünün qabağına gətirib ağlayır, daha böyük faciəyə – bu insanın ölümü ilə daha bir nurun sönməsinə isə tamamilə laqeyd qalır, çünki bu faciənin mahiyyətini dərk etmir.

Bəli, xalq onun qayğısına qalanı sağlığında sevbə bilmiş, çünki o, onları incidir, adət etdiyi düşüncələrdən, həyat tərzindən (rəzil bir həyat olsa belə!) uzaq salmağa çalışır. Tarixin uzaq illərində qalmış bir dahi, qəhrəman isə ümid, qürur və güvən yerinə çevrilir. Qəribədir, xalq uzaq keçmiş-

¹ Tagor Рабиндранат. Кризис цивилизации, с. 335.

dəki qəhrəman oğlu ilə qürur duya-duya müasiri olan qəhrəmanın məhvində, edamına maraqla, laqeydliklə tamaşa edir. Qəbul etmək istəmir ki, uzaq keçmişdə qalan qəhrəman da bir vaxtlar oxşar laqeydliyin qurbanı olub. Yəqin bu, dağın yüksəkliyinin ondan uzaqlaşdıqca daha aydın görünməsinin nəticəsidir. Bəlkə də, korluq pərdəsinin çürüyüb yırtılması üçün zaman lazımdır. Yadıma quyuya yıxılıb ölən Qədim Yunan filosofu Thales düşdü: gözləri göylərdə həqiqət axtaran filosofu ayağının altında görmədiyi bir quyuyu məhv edib.

İnsan ilahi zərrəsini saflaşdırdıqca, qoruduqca və kamilləşdikcə cəmiyyətdən, kütlədən aralanır (və ya cəmiyyət ondan aralanır?!) və o, üzünü ən Kamilə – Allaha tutmalı olur. İlahi aləmlə vəhdətə çatan, öz ilahi zərrəsinin mahiyyətini anlayan, “mən”ini kəşf edən insanın ilk baxışda heç nəyə ehtiyacı yoxdur. Yaşanan fəna-bəqa halları, nirvanalar buna gözəl nümunədir. Bu, “Mən”in ali mənada ölümüdür və nadir şəxslərə qismət olur.

İlahi aləmlə vəhdət tapan ruhdur. Lakin müəyyən bir maddi bədənə var olduğuna görə bu ruh yenə maddi dünyaya qayıtmalıdır. ***İlahi aləmdən qoparılib bir maddi bədən də fərdiləşdirilmiş ilahi zərrə müəyyən bir cəmiyyət üzündür və burada kəşf olunmalıdır.**** Dəriyə qatılmış bir damla yenidən damla halına gətirilir, üstəlik bu dəfə susuz bir qumluğa düşür. Eşidən, amma dinləməyən qulaqlara,

* Maraqlı bir sual yaranır: öz vətəninə tərkdən gedən yaradıcı şəxslərin zərrəsi hansı cəmiyyət üçün nəzərdə tutulub? Bəlkə bu səbəbdəndir ki, onlardan bəziləri yaradıcılıq üçün daha geniş imkanlar arzusu ilə başqa ölkələrə köçsələr də mənən itirdikləri tapdıqlarından çox olur?! Bəzən isə əksinə, onlar məhz başqa bir ölkədə öz məqsədlərinə çatıb cəmiyyətə bir xeyir verə bilirlər.

baxan, amma görməyən gözlərə, danışan, amma həqiqət söyləməyən dillərə, döyünən, amma duymayan ürəklərə sahib olan bir cəmiyyəti öz “Mən”ini dərk etmiş bir insan üçün susuz səhradan başqa nədir? Damla qurumamaq üçün və ya başqa damlaları qurumaqdan xilas etmək üçün özünə bənzər damlalar aramağa başlayır. Hər damlanın quruması bir “Mən”in ölümüdür, hər kəşf olunmamış bir ilahi zərrə bir “Mən”in ölümüdür. Damla böyük bir dəryanın damlası olduğunu bilə-bilə quruyur. Bəlkə də bu həqiqəti bütün çılpıqlığı ilə çatdırmaq çətin və dəhşət doğuran bir hiss olduğuna görə təşbihlərə üz tutmalı oluruq...

Təsəvvüf fəlsəfinə görə maddi dünya bir insanın – qütbün üzərində və ya çiyinlərində durur. Bunu başqa cür belə ifadə edə bilərik: dünya məhz həmin şəxsə səbəb mövcuddur. Bir az böyüdülmüş kimi səslənsə də bunda müəyyən həqiqət də sezmək mümkündür. Şərq fəlsəfinədən gələn bu fikir əslində bir bəşəriyyət üçün keçərlidir. Tarixə nəzər salsaq, görürük ki, dünyanın gah bu başında, gah tamam başqa tərəfində ayrı-ayrı şəxsiyyətlər olmuşdur ki, onların nəinki hər hansı düşüncələri, ideyaları bəşəriyyətin taleyində həlledici rol oynamışdır, hətta onların sadəcə mövcudluğu belə böyük əhəmiyyətə malik olmuşdur.

Yeri gəlmişkən, bu gün də (mövcudluğun zəruri bir qanunu olaraq!) yaşayıb-yaradan Kamil İnsanlar mövcuddur, lap yaxında, hər kəsin gözü qarşısında..., ancaq adlarını çəkmək cəmiyyətin nifrətini onlara qarşı yönəltmək demək olardı. Onsuz da çiyinlərinə düşən missiya, cəmiyyətin yatmış təfəkkürünü oyatmaq yükü onları kifayət qədər incidir. Suda boğulan adamı xilas edəndə birinci təhlükə elə həmin adamın özündən gəlir, çünki o, boğulmaq təşvişi ilə sənin özünü suyun altına basa bilər.

İlahi zərrə təsadüfən ölüm və qorxu kontekstində işlədilmir. Məsələ burasındadır ki, onun əsl mahiyyətinin dərkə həm ölümə, həm də qorxuya fərqli bir rəng verir. Nədir ilahi zərrə? Səni SƏN edən nədir?

İlahi zərrə – yaradılışdan insanın mahiyyətinə qatılmış və ya yaradılışının əslə olan sevgidir. Müdriklərdən biri Xuan de la Krus yazır: «Ruh daha çox canlandırdığı bədənlə deyil, sevməklə canlıdır. Onun canı bədəndə deyil, əslində bədənə həyatı o verir, onun həyatı sevməsindədir».¹ Eyni zamanda, məhz sevgidə insanın iman və iradə gücü gizlidir, Kuzanlının dedi ki, o, «imanın ali qəsrinin rəmzidir».²

İlahi zərrə - hər ölümü dadmağa ürəkləndirən, hər ölümdən sonra dirildən, hər ölümdən sonra adamın üzünü kamilliyə yönəldən bir duyğu, ölümdən ölümə yaşamaq iradəsidir.

İlahi zərrə – primitiv qorxulardan sıyrılıb qorxunun ali səviyyəsinə – ilahi nurun sönməsindən və bundan təfəkkürünün, könül gözünün kor olmasından qorxmağa yüksəlişdir.

İlahi zərrə – düşünmək, varlığında ki sevgini dərk etmək, əllərini, könlünü İlahi nur üçün açıq saxlayıb daxilində sevgi işığını yandırmaq bacarığıdır. Təfəkkürlər müxtəlifdir, ilahi zərrə isə məhz sevgi işığında insanı düşündürən və ilahi aləmə könlüdən açılan qapını göstərən yaddaşdır.

¹ Хаксли О. Вечная философия, с. 147.

² Кузанский Н. Сочинения в двух томах, т. 1, Москва, Мысль, 1979, с. 177.

İslam – kamilliyə aparan yol kimi

Allah Təala biz insanları səbəbsiz və mənasız yaratmayıb. Onu Özünün yer üzərində xəlifəsi təyin etməsi də, yalnız Özünün bildiyi adları ona öyrətməsi də, bütün yaradılanları, hətta mələkləri belə ona səcdə etdirməsi də bu səbəbləri açıqlayan, bu mənanı anladan dəlillərdir. Qurani Kərimdə deyildiyi kimi, düşünənlər üçün bunda dərin hikmətlər vardır.

İslam dinlər arasında sonuncudur, mahiyyətinə, əhatə dairəsinə görə digərlərindən daha geniş və hərtərəflidir. Belə ki, yəhudilik yalnız yəhudi xalqı üçün nəzərdə tutulub, xristianlıq öz mənasına görə daha çox mənəviyyata aiddir. İslam isə dilindən, irqindən asılı olmayaraq hər bir insanın mənəvi və zahiri (məişətdə, cəmiyyətdə, ailədə və s.) həyatının ən kiçik xırdalıklarını belə gözdən qaçırmayan dindir. Buna müvafiq olaraq Qurani Kərimi həm qanunlar kitabı (şəriət), həm də mənəvi kamilləşmənin bələdçisi adlandırmaq olar. Kitabın hər iki tərəfindən yararlanmaq, hər iki hikmətini anlamaq üçün isə Qurani Kərim insana Allaha iman gətirərək düşünməyi təklif edir. Sadə bir yol: *Allaha iman gətirərək düşünmək və bu düşüncə ilə həyatında seçim*

etmək.

Bəs biz müsəlmanlar bu kamillikdən, gözəllikdən nə dərəcədə yararlanırıq? Yaxud İslam deyib yaşadığımız və öyrətdiklərimiz İslamdırımı? Bəlkə də bu suallar kimlərə isə qəribə, hətta artıq gələ bilər. Lakin onlar ilk baxışda kiçik, əslində isə çox əhəmiyyətli bir faktdan irəli gəlir: nədənsə müsəlman ailəsində doğulanlar, dünyaya «anadan müsəlman gələnlər» deyil, məhz İslamı sonradan qəbul edən «kafir millət»in nümayəndələri bu dinin bütün gözəlliyini, hikmətini daha aydın görür və dərk edirlər. Niyə? Ola bilsin ki, onlar dərk edərək gəlirlər bu dinə, qana-qana yaşayırlar öz əqidələrini.

Nədir islamda insanları cəlb edən?

İslam konkret bir xalqa nazil olmayıb. O, Allaha inanan, xidmət edən hər bir insanın dini, Qurani Kərim də həmin şəxsin bilik mənbəyi, düzgün əxlaq və təfəkkürünün istiqamət vericisidir. O (Qurani Kərim) həm Tövrat kimi insanları müəyyən qanunlarla yaşamağa, yüksək əxlaqa çağıran bir şəriət Kitabı, həm də İncil kimi insanın mənəvi dünyasını inkişaf etdirən, onun ruhunu tərbiyə edən bir rəhbərdir. Qısa desək, *Qurani Kərim insanın həm maddi, həm də mənəvi dünyasına dair yüksək universal idealların mənbəyidir*. Bu ideallara aparan bir neçə prinsipə tanış olaq:

1. Diqqəti daha çox Qurani Kərimdəki cəza, cəhənnəm haqqında ayətlərə yönələn və bu barədə səthi məlumatlarla kifayətlənib fikir yürüdənlər iddia edirlər ki, İslam – qorxu dinidir. Doğurdan da, *Qurani Kərim qorxmağı öyrədir*. Lakin söhbət heyvani qorxudan yox, insana fitrən xas olan yüksək hissədən gedir.

Hər insan öz təfəkkürü səviyyəsinə müvafiq olaraq

nədən isə qorxur: biri var-dövlətini, övladını, cəmiyyət arasındakı yüksək mövqeyini itirməkdən, biri xəstəlikdən və yalnızlıqdan, bir başqası alacağı cəzadan və ya düşəcəyi kəsiblikdən, hətta qorxmaqdan belə qorxanlar da var və s. Qurani Kərim dərin hikmətli və hər kəs üçün nəzərdə tutulan bir Kitabdır. Burada hər kəsin səviyyəsinə uyğun qorxuya aid ayətlər tapmaq mümkündür. Təbii ki, hər oxuyana məhz ona müvafiq həqiqətlər açılır.

Eyni zamanda, Qurani Kərim insanın mənəvi yüksəliş və kamilləşmə yolunu öyrədən bir Kitabdır, yəni insan onun hikmətlərini dərk etdikcə, qorxunun aşağı növlərindən qurtulub onun saflaşdıran mərhələsinə və ya növünə çata bilər. İnsanın mənəviyyatı təmizləndikcə, təfəkkür səviyyəsi yüksəldikcə, nisbi həqiqətlərdən keçib Mütləqə doğru ucaldıqca onun qorxu obyektı də dəyişir və son nəticədə o, yalnız və yalnız Allahdan qorxur. Digərlərindən fərqli olaraq, bu, kor, alçaldıcı və dağıdıcı qorxu olmur. Məsələn, Qurani Kərimdə cəhənnəmin dəhşətləri ilə yanaşı bir də təqva (Allah qorxusu, Allah qarşısında məsuliyyət) haqqında məlumat verilir: “Doğruluq (təqva, hörmət) üzünüzdə məşriq və ya məğribə çevirmək deyil. Doğruluq Allaha, Axirət gününə, mələklərə, kitaba, peyğəmbərlərə inanmaq, malını sevgi ilə yaxınlıqlarına, yetimlərə, kasıblara, yolçulara, dilənənlərə, əsirləri azad edənlərə vermək, namazını qılıb, zəkat vermək, əhdinə sadıq qalmaq, xəstəlik, ehtiyac və zərər zamanı səbir etməkdir. Bunlar sadıqlardır və təqva sahibləridir” (Quran 2/177). Qorxunun bu səviyyəsinə yüksələ bilmiş insan öz işlərinə, düşüncələrinə, duyğularına görə məsuliyyət hiss edir, içində ilahi nurun sönməsindən və bundan kor olmasından qorxur. İnsan ruhunun qaralmasından qorxur:

“Məgər ölü ikən diriltiyimiz və ona insanlar arasında yeri-yə biləcəyi bir nur verdiyimiz kimsə qaranlıqlar içərisində qalıb ondan heç çıxıbilməyən kimsə kimidirmi?” (Quran 6/122) və ya “Onların məsəli (zülmət gecədə) od qalayan kimsənin məsəlinə bənzər. Alov onun ətrafındakıları işıqlandırdığı zaman Allah onların nurunu aparar, özlərini də (heç bir şey) görə bilməyəcəkləri zülmətlər içərisində buraxar” (Quran 2/17). Məhz təqva sahibi olan kəslər dərk edirlər ki, «Bir kimsəyə Allah nur vermədikdən sonra onun nuru olmaz» (Quran 24/40) və söhbət burada elmin, idrakın nurundan, xeyri şərdən seçmək bacarığından gedir.

Belə məlum olur ki, İslam qorxunun ən yüksək forması ilə insanlara ədalət və vicdan hissini hər şeydən uca tutmağı, öz şəxsi mənafeyi ilə bərabər mənsub olduğu cəmiyyətin də rifahını düşünməyi, insana ruhu ilə Allahın, cismi ilə öz cəmiyyətinin xidmətində durmağı öyrədir. Deyilənlərdə əhəmiyyətli bir məsələyə də diqqət yönəldək: «doğruluq (təqva, hörmət, məsuliyyət) üzünüzü məşriq və ya məğribə çevirmək deyil». Bu, hər hansı bir ibadət, qəbul olunmuş ritualın, qaydanın inkarı deyil, mənəvinin zahirdən daha üstün olmasını vurğulamaqdır. Söhbət məhz müəyyən siyasi-ictimai şərtlər altında formalaşaraq, daha çox mənsub olduğu toplumun maraqlarına tabe olub onu ifadə edən zahirilikdən çıxış edərək, insan haqqında qərar vermək, insanları dilinə, irqinə, sosial durumuna görə fərqləndirmək təhlükəsindən gedir. Bu da danılmaz bir həqiqətdir ki, zahiriliyə istiqamətlənmək mənəviyyatdan, həqiqi yüksək imandan uzaqlaşmaq deməkdir.

2. Əsasən sufi təfəkkürünə xas bir fikir hesab edilsə də, İslamı dərindən öyrənən şəxslər qəti olaraq bilirlər ki,

Qurani Kərim sevməyi öyrədir: Allahı – öz Yaradanını və Onun yaratdıqlarını. Adların və sifətlərin ən gözəlinə və ucasına sahib olan Allah hər şeyi sevgi və gözəlliklə yaradıb, çünki O, «çox bağışlayan və çox sevəndir» (Quran 85/14) və bu sevgidəndir ki, Onun yaratdıqlarının hər birində xeyir və hikmət vardır.

Fitrətinə sevgi qatmaqla yanaşı Allah insana doğru və xeyirli əməllərinə, saf və təmiz imanına görə də sevgi verir, daha doğrusu, var olanı artırır: «Kim bir gözəllik qazanarsa, onun üçün gözəlliyini artırarıq» (Quran 42/23).

Qurani Kərimdə o da vurğulanır ki, Allah Təala yalnız öz imanının, öz qəlbinin qayğısına qalanı deyil, başqalarına da eyni sevgi və mərhəmətlə, ədalət və səbirlə yanaşanları da sevir və sevdilir: «İman edənlər və saleh əməl sahibləri üçün Rəhman qəlblərdə bir sevgi yaradacaq» (Quran 19/96). Belə şəxslərlə yanaşı, Allah Təala günahkar bəndələri üçün də ümid qapısını daim açıq saxlayır və buyurur: «Allah çox tövbə edənləri və çox təmizlənenləri sevir» (Quran 2/222), yəni O, ən zalım və günahkar insana belə öz fitrətinə müraciət etməyə, orada mövcud olan böyük sevgini dərk etməyə çağırır.

İslam ədəbiyyatına nəzər salaq. Yəqin az adam mənimlə mübahisə edərdi ki, dünya ədəbiyyatında sevgiyə, eşqə dair ən gözəl poeziya nümunələri məhz İslam aləmində yaranıb. Sevgi min bir epitetlə, təşbihlə, rəmzlərlə tərənnüm edilib və edilməkdədir. Doğurdan da, İslam sevgi dinidir. Lakin bir məsələ unudulur: İslamdakı yalnız gözəlin züflərinə, qara gözlərinə ustalıqla deyilmiş ifadələrdə qalan, bu dar çərçivəyə salınan sevgi deyil. Mənə haqlı olaraq irad tuta bilərlər ki, bu poeziya nümunələri bəzən ilahi eşqi çatdıрмаğın rəmzləri olmuşdur. Şərq mütəfəkkiri Əbu Turxa-

nın sözləri buna cavab ola bilər:

*İdrakı rəmz edib bir gül sandılar,
Aqıl olanları bülbül sandılar,
Vaxt keçdi, rəmz itdi, sonra gələnlər
Təkcə bülbül ilə gülü andılar.*

İslamın çağırdığı sevgi (ümumiyyətlə, İslamda heç bir çağırış) yalnız nəzəri səviyyədə qalmayıb, təcrübədə yaşanan, hər insanın öz gündəlik həyatında faydalana biləcəyi sevgidir. Bu sevgi hansısa bir mağaraya qapanıb gecə-gündüz ibadətlə məşğul olan zahidin deyil, əqidəsini sosial həyatda da gerçəkləşdirə bilən bir vətəndaşın sevgisidir və əhəmiyyətli olan həmin şəxsin bu sevgi ilə yalnız özü üçün deyil, cəmiyyəti üçün də anladacağı həqiqətdir. İnsanın daxilində başlayan yüksəliş, saflaşma, kamilləşmə get-gedə ətrafına da sirayət edir, bir nümunə səviyyəsinə qalxan şəxsiyyət öz cəmiyyətini də nümunəvi səviyyəyə qaldıra bilər. Təsadüfi deyil ki, İslamın yayıldığı dövrlərdə, xilafət qoşunlarının çata bilmədiyi məmləkətlərə İslam məhz sevgi ilə çatmışdır.

Yeri gəlmişkən onu da qeyd edim ki, bu sevgi o qədər böyük, əhatəlidir ki, bəzən müsəlman olmayan, hətta islamı qəbul etməyənlər belə bu sevginin qarşısında dayana bilmir onu dərk etməyə can atırlar.

3. İlk iki bənddə əhəmiyyətli bir məqama diqqət yönəltmək istərdim: insan qorxanda da, sevəndə də öz əməlinin mahiyyətini, nəticəsini dərk etməlidir, onların yalnız bir hiss olmayıb, hansısa bir həqiqətə apardığını anlamalıdır, yəni *Qurani Kərim düşünməyi və bu təfəkkür işığında öz inkişaf yolunu tutmağı öyrədir*. Ayətlərin birində buyurulduğuna görə, Allah Təala insana özündən başqa heç kimin

bilmədiyi adları (elmləri) öyrətdi və onu Özünün yer üzərində xəlifəsi olaraq yaratdı (Quran 2/30). İnsan Allah Təalının bir çox sifətlərini (alim, adil, rəhimli, arif və s.) özündə daşıyan bir məxluqdur və bu sifətlərini özündə inkişaf etdirməklə insan adını doğrultmuş olur.

Başqa bir ayədə isə bildirilir ki, insan Allahın əmanətinə sahib duran yeganə yaradılmışdır: «Biz əmanəti göylərə, yerə və dağlara verdik, onlar onu daşımaq istəmədilər, ondan qorxdular. İnsan onu götürdü (yüklandı), o (insan), zalım və cahil idi» (Quran 33/72). Bəzi alimlərin fikrinə görə, ayədə insan məhz «zalım və cahil» olduğuna görə Allahın əmanətinə sahib durmasına işarə edilir. Bizim fikrimizə görə isə (bu barədə yalnız olmamağımız da istisna deyil), insan əmanəti alana qədər «zalım və cahil idi» və məhz bu biliyə, imana – əmanətə sahiblənməklə insanlıq səviyyəsinə ucala bilir. Yalnız insana düşünmək, öz düşüncəsi sayəsində mənən kamilləşmək, kamilləşdikcə öz cəmiyyətinə, xalqına yardım etmək imkanı verilib. Bunu az qala hər ayətində xatırladan Allah Təala insanlara müraciət edir: «Bunu heç düşünmürsünüzmü?» İslam kor-koranəlik və fanatizm tərəfdarı olmayan bir dindir. O, hər müsəlmanı öz dinini tanımağa və onu dərk edərək yaşamağa çağırır: «Hər toplumdən (firqədən) dini anlayan və öz xalqına yol göstərən bir tayfa [olmalıdır]» (Quran 9/122).

Yaradılış prosesi kütləvi xarakterli deyil, yəni Allah Təala hər bir varlığı, xüsusilə insanı fərdi şəkildə yaradır. Bu, əvvəla, Allah və insanın vasitəsiz əlaqəsinin mövcudluğuna dəlalət edir, ikincisi, insanın öz ilahi mahiyyətinin dərinə yönələn idrak prosesinin də fərdi olmasının zəruriliyini göstərir. Təsadüfi deyil ki, hər kəs savabına da, günahına da yalnız özü cavabdehdir. Bu cavabdehlik insanı düşünməyə,

doğru seçim etməyə çağırır.

Məlumdur ki, hələ orta əsrlərdə islam mütəfəkkirləri Qurani Kərimi «elmlər elmi» adlandırmış, onda bütün elmlərin açarı olduğunu iddia etmişlər. O da məlumdur ki, bəzi alimlər, tədqiqatçılar məsələyə bir tərəfli yanaşaraq, yalnız islami elmləri haqq, digərlərini isə batil hesab etmiş və bu rəy hələ də müəyyən dairələrdə qüvvədə qalmaqdadır. Buna ən yaxşı nümunə kimi, təqribən XVI-XVII əsrlərdə islamda keçirilən islahatlar hərəkatını və həmin hərəkatın bugünkü təzahürlərini göstərmək olar. Bəs həqiqət necədir? Elmi haqq və batil növlərə ayıran meyarlar hansılardır?

Bu maddi dünyada hər şey insanın xidmətinə verilib. Əgər xatırlasaq ki, Allah Təala insana bütün şeylərin adlarını öyrədib, deməli, insan bütün bilik və bacarığını məhz bu adları – elmləri, onların həqiqətini kəşf etməklə düzgün tətbiqini öyrənməyə və öyrətməyə çalışmalıdır. Artıq döndönə elm sübut edib ki, son dövrlərin əzəmətli kəşfləri, ixtiraları haqqında Qurani Kərimdə gizli və aşkar məlumatlar, işarətlər mövcuddur. Bu, Qurani Kərimin bir elmi kitab olması demək deyil. Bu, onun hər sahədə dərin hikmətləri ehtiva etməsi və ən müxtəlif sahələrin mütəxəssislərinə bir çağırışdır. *Haqq və batillik elmin bilavasitə ilahiyyatla əlaqəli olub-olmamasında deyil, onun nəticəsində, yəni bəşəriyyətə verdiklərindədir, ona nə dərəcədə xidmət etməyindədir.*

Dediklərimiz, şərhlərimiz Qurani Kərimin, İslam dininin buyurduqları və hər insana tövsiyə etdikləri, öyrətdikləridir. Bəs reallıqda necədir?

Əslində, bu gün islamın problemi namazın qılınması formalarına görə müsəlmanlar arasında ixtilafların düşməsi, Həcc ziyarətlərinin turistik gəzintiyyə və ya biznesə çevrilməsi, oruc tutmağın bir dəb halına salınması deyil, hətta

cihadın əsl mahiyyətinin unudulub az qala terror səviyyəsinə endirilməsi də deyil. Problem müsəlmanın öz dinini dərk etməməsində və bütün digər problemlərin də məhz bundan qaynaqlanmasıdır.

Bu gün müsəlman yalnız müsəlman adı ilə kifayətlənir, bu adın mahiyyətinə dalmır, dalmaq istəmir. Bu gün müsəlman öz dininin irəlində olduğunu, maarifpərvər, sülhpərvər, qalib bir din olduğunu bilir, ancaq bunun məhz nədə ifadə olunduğunu, bu üstünlüyün məhz hansı cəhətlərdə təzahür etdiyini dərk etmədiyinə görə, ya müdafiə mövqeyinə çəkilir, islama yaraşmayan terrorçu, qisasçı damğalarını daşımağa razılaşıır, ya da cahilcəsinə başkəsən qatil adını daşımağı özünə yaraşdırır.

Bu gün müsəlman fəxr edir ki, digər dinlərin nümayəndələri müsəlmanlığa üstünlük verərək islamı qəbul edirlər. Amma «anadangəlmə» müsəlman həmin şəxslərin duyduqlarını, onu məhz hansı cəhətin cəlb etdiyini anlamır. Görmür ki, həmin yad adama açılan gözəllik, ülvilik, kamillik onun üçün bağlıdır, o yadın irəlilədiyi yol onun üçün qaranlıqdır. Acı bir mənzərədir: qiymətli bir daş mənimdir deyə-deyə onu nə istifadə etmirik, nə zövq ala bilmirik, başqası bizim etmədiklərimizi artıqlaması ilə edir, bizə də qıraqdan baxıb sevinmək, ağız dolusu mənimdir deyə qürrələnmək qalır.

Bu gün müsəlman ilk ikisini az-çox yaşaya bilir, yəni sevməyi də bacarır, sevdirməyi də, qorxmağı da, qorxutmağı da. Bunu o qədər yüksək səviyyədə bacarıyıq ki, artıq «islamı yaşamaq», «müsəlman olmaq» deyəndə, ilk növbədə, hisslər yada düşür: yüksək hisslə (vəcdlə) namaz qılmaq, dualarından yüksək zövq almaq, gözəl əxlaqlı, mənəviyyatlı olmaq, kafirə qarşı barışmaz olmaq, gözəl musiqiləri və

ya ilahiləri dinləyib vəcdə gəlmək, yüksək hisslərlə aşib-daşmaq. Hamısı gözəldir, ucadır! Ancaq əsas şey yoxdur! Düşüncə! Ancaq hisslərdir, düşüncə isə heç yada düşmür. Şərq mütəfəkkiri Əbu Turxan yazır ki, «hisslər araşdırılmamış düşüncələrdir». Bəli, biz yalnız hiss edirik, vəcdə gəlirik, bütün bunların mahiyyətinə isə varmırıq, varmağı lazım bilmirik. İslam Şərqi yüksək hisslərin təsiri altında coşub-daşanda, Qərb sakitcə, tədbirlə bu coşqunun enerjisini öz xeyri üçün yönəldir. Gurultu ilə axan çayın üzərində elektrik stansiyası tikib ondan yararlanmaq kimi. Bu, İslam yaranandan belə olub, istər Orta əsrlərdə, istərsə bu gün. Və bu uzun əsrlər boyunca davam edən bu «əməkdaşlıqda» uduzan Şərq, udan Qərb olub.

Burada diqqət yönəltmək istədiyimiz digər bir məsələ də Qərbin İslama neqativ münasibətidir. Məlum olduğu kimi, bir çox hallarda məhz qərbləşmənin vacib bir ünsürü kimi İslama neqativ mövqedən yanaşılır, İslam və Qərb qarşı-qarşıya qoyulur. Qərbin təfəkkür aləminə nəzər salsaq, maraqlı bir ziddiyyətlə qarşılaşmış olarıq. Bir tərəfdən, müəyyən durğunluq yaşayan Qərb yenidən Şərqə, əsasən də İslam Şərfinə müraciət etməkdədir. Qərblilər İslam filosoflarını, Qurani Kərimi, xüsusilə İslamın sevgi və kamilləşmə prinsiplərini özündə ehtiva edən təsəvvüfü dərindən öyrənməkdə və mənimsəməkdədirlər.*

Digər tərəfdən, həqiqətən Qərbdə İslama və onun peyğəmbərinə qarşı ciddi narazılıqlar mövcuddur və get-gedə artmaqdadır. Müasir hadisələrin (istər siyasi və hərbi, istərsə də iqtisadi və mədəni) gedişatını, eyni zamanda

* Bu müraciət bir çox hallarda ekzotik xarakter daşısa da, fəlsəfi tədqiqatların, elmi araşdırmaların da sayı get-gedə artmaqdadır.

İslam dövlətlərinin özündə bu dinə münasibəti təhlil edəndən sonra belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, qərblilər İslamı öyrəndikcə, onun üstünlüklərini, gözəlliklərini özləri üçün kəşf etdikcə, müsəlmanların öz dinlərinə münasibətdə kororanəliklərini, əllərindəki kamil vəsaitin düzgün istifadəsini heç cür dərk edə bilməməklərini, hətta buna can atmaqlarını tənqid edir, bunu gülüş hədəfinə çevirirlər. Burada yada bir vaxtlar Amerika qitəsinin yeganə sahibləri olan hinduların əllərindəki qızıl və cavahiratların dəyərsiz xırdavat (kibrit, düymə, eynək şüşəsi, saat və s.) müqabilində avropalılara verməkləri və minnətdar qalmaqları düşür. Bu gün Amerika qitəsində hindular yalnız muzey eksponatı kimi qalmaqdadırlar!

Bəzən müsəlmanların İslamı daha dərinədən dərk etməməklərini izah edərək deyirlər ki, dağın ucalığı kənardan daha yaxşı görünür. Doğurdan da, belədir. Lakin dağın ucalığı, əzəməti mövzusu artıq çoxdan həll olunmuş bir məsələdir, aksiomadır. İndi aktual olan üzərində oturduğumuz bu dağın yeraltı sərvətlərindən istifadə edə bilməməyimizdir. Bu dağın qiyməti yalnız onun ucalığında deyil, onun içində saxladığı var-dövlətdədir. Bunu anlayanlar çoxdan onu qazıb çıxarıb, ondan yararlanırlar. Biz isə hələ də bu dağın zirvəsində durub buludlara səs salırıq.

Əslində mənim yazdıqlarım da bir şərqli üslubundadır: rəmzlərlə, metaforalarla. Qərbli bu deyilənləri daha qısa və məntiqli şəkildə izah edib bildirərdi ki, mənsub olduğunuz dinin sizə təqdim etdiyi imkanlardan layiqincə yararlanın, mənəvi yüksəlişlə kifayətlənməyib onu zahiri həyatınızda da yaşayın, yalnız hisslərinizi deyil, düşüncənizi də kamilləşdirin, və ya zahiri *prinsipiallığınızı, iradənizi islahatın yalnız bir əmrinə deyil, bütünlüklərinə tətbiq edin.*

Fərdi yanaşma – dinə, Allaha və özünə.

Peyğəmbərə və öz dininə münasibət həm də insanın özünə, öz “mən”inə münasibəti formalaşdırır. Burada söhbət sadəcə itaətdən, ibadətdən deyil, həm də bu müstəvidə özünü harada və hansı statusda görməkdən gedir. Ümumiyyətlə, sən özünü görürsənmi, yoxsa şəxssizləşmiş mömin obrazında əriyibsən? Əgər Allah səni Sən olaraq yeganə, təkrarolunmaz yaradıbsa, onu tanımaq vacib deyilmi?

Bütün dinlərin, inancların mərkəzində sitayiş obyektini durur. Adından asılı olmayaraq onun mahiyyətini tanımaq üçün ona müəyyən keyfiyyətlər şamil ediblər və onlar məhz insana nisbətdə müəyyənləşir. Məsələn, buddizmdə Buddaya, xristianlıqda İsa Məsihə, yaxud şintoya görə, Yaponiya İmperatoruna göstərilən münasibətdə bu, özünü daha açıq göstərir. İslamda da Allah Təalaya verilən 99 ad bəşəri sifətlərdir. Bu, bir tərəfdən, insanlara O-nu tanımaq imkanı verir – insan özü ilə müqayisə edə bilir, digər tərəfdən, O-nun insanlara yad olmadığını göstərir. Düzdür, tez-tez Allahın insan dərkinə və təsəvvürünə sığmayan xüsusiyyətlərə, daha doğrusu, Zata malik olduğu da qeyd edilir. Lakin

məhz insan aqlının hüdudlarından kənarında olduğuna görə insan nə onu bilmir, nə də təsəvvür etmir.

İstər miflərə, istər səmavi dinlərə, istərsə də hər hansı dünya dinlərinə istinadən belə qənaətə gəlmək olar ki, mərkəzdə duran sitayiş obyektinə əsas üç keyfiyyətə malikdir: fəvqəlbəşər və fəvqəldünya ağıl, mütləq iradə və sonsuz mərhəmət.

- Məhz Allahın *fəvqəlbəşər və fəvqəldünya ağılı* O-na insanlar üzərində hökmranlıq etməyə, onlara tale və düzgün yol cızmağa imkan verir. Bu ağıl həm də kamil Yara-dandır. Əbu Turxanın ifadəsi ilə desək, ideyanı kamil şəkildə təzahür etdirən forma yarada bilir.

- Əslində, *mütləq iradə* fəvqəlbəşər ağıla istinad edir, arxalanır. Axı, mükəmməl aqlın yaratdığı dünyanı, bu mürəkkəb sistemi nizamlı şəkildə məhz mütləq iradə idarə edə bilər. Eyni zamanda, mütləq iradə həm də bu nizamı hər hansı yad, dağıdıcı müdaxilələrdən qoruyur, həm də ədalət-lə idarə edir.

- Mütləq hakimiyyət sahibi olması, himayəsində Öz-ünün yaratdığı və O-na nisbətdə aciz və zəif olan saysız yaradılmış olduğuna görə, O, *sonsuz bir mərhəmətə* sahibdir. Əslində, bu keyfiyyət də məhz ilk ikisindən, xüsusilə ağıl-dan qaynaqlanır.

Bu keyfiyyətlər həm müqəddəs kitablarda yazılıb, həm də miflərdə, əfsanələrdə. Müəyyən mənada bunu insanın çatmaq istədiyi, arzusunda olduğu keyfiyyətlərə sitayiş adlandırmaq olar. Eyni zamanda, Allahın bütün bu ali keyfiyyətlərini insanın özündə cəmləşdirə bilməməsi, baş verən hadisələri, hətta öz orqanizmini, həyatını sonuna qədər dərk etməyi bacarmaması sitayiş obyektinə daha bir mistik,

ilahi, əlçatmaz, dərkedilməz bir mahiyyət qazandırır. Xristianlıqda Müqəddəs Üçlük, Müqəddəs Ruh anlayışı, yaxud İslamda Allahın Zatı, Əhədiyyət dünyası məhz bu əlçatmazlığın, dərkedilməzliyin ifadəsidir.

İlahi keyfiyyətlər bir tərəfdən, Allahın insana nisbətində kim olduğunu göstərməklə yanaşı, digər tərəfdən, Allah-insan münasibətinin kökündə hansı münasibətin durduğunu müəyyənləşdirir. Ən nəhayət, bu keyfiyyətlər insana kamilləşmək, Haqqa gedən yolu, onun mərhələlərini bir növ öyrədir: insan ilk növbədə ağıla sahiblənməli ki, məhz onun vasitəsilə öz ilahi sifətlərini kəşf edə bilsin, kamilləşsin, bunun nəticəsində isə həm möhkəm iradəyə, həm də böyük bir mərhəmətə sahiblənə bilər.

Bizim fəvqəladə qüvvənin böyük qəzəbini kənarda saxlamağımız təsadüf deyil. İstər qədim mifləri, istərsə də, müqəddəs kitablarda insanlara tövsiyələri oxuyanda, belə məlum olur ki, Allah insana kamilləşməyi buyurur və bu tövsiyədən kənara çıxana öz qəzəbini yönəldir. Düzdür, bəzən miflərdə insanların tanrıya bərabər olmasının qarşısı alınır, ona qarşı müxtəlif cəza tədbirləri görünür. Lakin xüsusilə vurğulayaq: insan insanlığından çıxıb, tanrılaşmaq (yaxud heyvanlaşmaq), yəni təyin etdiyi həddləri aşmaq istəyəndə bu qəzəbə düşər olur. Bu səbəbdən, ilahi qəzəbi əsas keyfiyyətlər sırasına daxil etmirik.

Dediklərimizdə bir faktı vurğulamağa çalışırıq: sitayiş obyektini ilə insan arasında bilavasitə əlaqə, bağ mövcuddur. Daha dəqiq ifadə etsək, Allah vasitəsiz olaraq insanla “ünsiyyətdədir”, “şah damarından daha yaxındır” (Quran 50/16). Eyni zamanda, insanın sanki ehtiyacı var hiss etsin ki, başının üzərində böyük bir qüvvə, ali mərhəmət, ədalət var. İnsan bu əlaqəni bilir, ondan istifadə edir. İlham, kəşf,

vəcd, vəhy və s. bunun gözəl nümunələridir. Bununla belə, Allahla “ünsiyyətə” hər hansı maddi marağın qarışması maneələrin yaranmasına səbəb olur. Eckhart təsadüfən demir ki, “Öz içində yaratdığı ən kiçik məxluqun surəti Allah qədər böyükdür... Çünki o, səndən bütün Allahı alır».¹ Bu maneələr nə qədər çox, nə qədər mürəkkəb olursa, bir o qədər insan öz sitayiş obyektindən uzaqlaşmış olur. Uzaqlaşdıqca həmin keyfiyyətlərdən də uzaqlaşmış, hətta unutmuş olurlar.

Sitayiş obyektinin keyfiyyətləri, malik olduğu sifətlərin kamillik dərəcəsi mərkəz nöqtədən aralandıqca azalır. Bunun fəlsəfi ifadəsi özünü Plotinin, daha sonra İslam dünyasında məşşailərin emanasiya prinsipində, yaxud Sührəvərdinin işraqilik fəlsəfəsində tapıb. Biz diqqəti emanasiyadakı bir incəliyə yönəltmək istəyirik: əslində bilavasitə əlaqədə olan Yaradan-yaradılmış, yaxud Allah-insan arasındakı hər yeni mərhələnin bir maneə halına gəlməsinə, daha dəqiq desək, onun hansı hallarda maneəyə çevrilməsinə.

Mərkəzə daha yaxın olan və bir çox hallarda mərkəzi əvəz edə bilən obyekt peyğəmbərdir. Məsələn burasındadır ki, peyğəmbərin nüfuzu, daşdığı missiya bəzən o dərəcədə yüksək dəyərləndirilir ki, onun özü sitayiş obyektinə çevrilir, hətta Allahla eyniləşdirilir. Xristianlıq, buddizm buna bariz nümunə ola bilər.

Peyğəmbərdən sonra onun yaxın ətrafı – əshabələr, həvarilər durur. Öz imanlarına, yüksək əxlaq və mənəviyyatlarına gözə cəmiyyətdə seçilən bu insanlar ilk növbədə mərkəzə daha yaxın olmaqlarına görə ehtiram sahibi olur-

¹ *Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения / Перев. с нем. М.В.Сабашникова. Санкт-Петербург: Азбука, 2000, с. 42.*

lar. Onlar da peyğəmbərə çox yaxın olduqlarına görə bəzən yanlış nəticələr çıxarılır, onlar peyğəmbərlərlə az qala eyni səviyyədə tutulur, dedikləri peyğəmbər kəlamı ilə eyni tərəziyə qoyulur. Məsələn, xristianlıqda həvarilərin dedikləri, kəlamları Bibliyanın hissələri kimi qəbul edilir. İslamda əshabələrin söylədikləri – hədislər şəriətin əsasını təşkil edir. Hər nə qədər onlar peyğəmbərə istinadən danışsın, özlərini kölgədə qoymağa çalışsalar da, təbii ki, yalnız adları deyil, obrazları, şəxsiyyətləri də Peyğəmbərə kifayət qədər yaxın, hətta gözə çarpmayacaq qədər yaxın bir məsafədə durur.

İyerarxiyanın növbəti mərtəbəsi ciddi mübahisə doğuran yerdir desək, yanılmırıq. Belə ki, buradakıları, bir tərəfdən, dinin sadıq və ağıllı təəssübkeşləri, müdafiəçiləri saymaq olar, digər tərəfdən, onlar öz düşüncələri, ideyaları, şərtləri ilə dini ehkamları kökündən sarsıdan və bu səbəbdən bir çox hallarda bidətçi elan olunaraq rəsmi din tərəfindən ciddi şəkildə təqib olunanlardır. Bu mərtəbənin “sakinləri” hər şeydən əvvəl öz düşüncələrini danışır və yazırlar. Mərkəzə ehtiram öz yerində olmaqla yanaşı, onların öz şəxsiyyətləri də kifayət qədər ön planda durur. Bu baxımdan, qeyd etdiyimiz kimi, bəzi dairələr onları əshabələrə, hətta peyğəmbərə bərabər tuturlarsa, bir başqaları onları azad düşüncələrinə görə günahlandırır, dinin əleyhdarı hesab edirlər. Əsasən, kahin, övliya, filosof, sənətkarlar olan bu sakinlər mərkəzlə bilavasitə əlaqəni (ki, bu əlaqə mütləq mövcuddur!) dərk edirlər və bundan istifadə edirlər: orijinal ideya sahibləri kimi yaradıcı şəxsiyyət kimi özlərini təsdiq edirlər. Onların əsərlərində, ideyalarında bu əlaqə müxtəlif dərəcədə tərənnüm və təbliğ olunur. Bunlarla yanaşı, bəzən onların özlərini də sitayiş obyektinə edirlər, hətta rəsmi olaraq

onların müqəddəsliyini qəbul edirlər. Eyni zamanda, hər kəs tərəfindən qəbul olunan bir həqiqət olur: bu müqəddəsliyin kökündə ilk növbədə onun şəxsi düşüncələri durur. Bunun bariz nümunəsini həm kilsə tərəfdən müqəddəs kimi qəbul edilən (məs.: Müqəddəs Avqustin, Müqəddəs Bonaventura, Müqəddəs Tomas və s.), yaxud kafir elan edilib təqibə məruz qalan (məs.: Spinoza) filosofları, mütəfəkkirləri, həm islam tarixində az qala peyğəmbərə bərabər tutulan (məs. Qəzali, Mövlana), məzarları pir kimi müqəddəs təzim məkanına çevrilən, yaxud edam edilən (Həllac) mütəfəkkirlərin, övliyaların şəxslərində görmək olar.

Növbəti pillədə duranlar dinin adi xidmətçiləridir. Onlar cəmiyyətin sıradan üzvləridir və bu xidmətçilik onların gündəlik iş və qazanc yerləridir. Lakin burada əhəmiyyətli bir məqam mövcuddur: onlar seçilmiş insanlara çox yaxındırlar və bəzən özlərini onlarla eyni, bərabər tuturlar, şəxsi mülahizələrini söyləməyə, cəmiyyət üçün nümunə olmağa çalışırlar. Bununla belə, onlar bu işin məhz xidmətçiləri olduqlarına görə maddi maraq üstün gəlir və belə olan halda onların mülahizələri nəinki qüsurlu, hətta təhlükəli ola bilər. Çünki adi camaatla, cəmiyyətlə ünsiyyətdə olan onlardır və daha üstün mərtəbələrini məhz onların prizmasından görürlər: maddi maraq prizmasından. Daha betəri isə, bir çox hallarda iyerarxiyanın özündə boşluq olmasa belə, məhz sonuncuların savabsızlığı və şəxsi marağı cəmiyyətə onu boşluqlarla, sürüşmələrlə təqdim edir: peyğəmbər Tanrı, əshabə peyğəmbər yerinə və s. təqdim edilir. Və onlar öz işlərini görmək əvəzinə, yəni xidmət göstərmək əvəzinə, daha yüksək pilləni əvəz etmək iddiasına düşəndə, insanlar boşluğu hiss edir, hikmət kimi qələmə verilən şeyin adi söz

yığnağı, yaxud aldatmaq vasitəsi olduğunu duyur və bu xəyanəti yalnız həmin adamın deyil, bütöv dinin ayağına yazırlar. Daha təhlükəlisi isə belə bir yalançının iddiasını görən sıradan bir şəxs özü də yüksək pilləyə meyllənir – filosof, övliya (tarixdə daha yuxarı iddialar da məlumdur) olub, fikir söyləmək üçün özü özünə səlahiyyət verir. Bəlkə də haqlıdır, bəlkə də yox. Fakt budur ki, pillələr arasında sürüşmə gedəndə, boşluqlar yaranır, düzgün meyar və həqiqət itir. Dinin sistemi pozulur, təəssübkeşləri arasında yalançılar və şəxsi maraqlar artır. Nəticədə din öz missiyasını düzgün yerinə yetirə bilmir. Güzgü əksi olaraq cəmiyyətin də sistemi pozulur: bir tərəfdən, din və insanlar arasında sağlam vasitə itir, deməli, mənəviyyatın pozulması təhlükəsi yaranır, digər tərəfdən, heç kim öz yerində durmur və öz imkanlarından çıxış etmir. Cəmiyyətdə yalan və ikiüzlülük yayılır, insanlarda etibar və inam itir. Bütün bu proseslərin müşahidəsində din cəmiyyəti pozan qüvvə kimi təqdim edilir. Lakin nəzərə alsaq ki, bütün bunlar biliksizliyin və savadsızlığın, öz imkan və potensialını düzgün dəyərləndirməməyin nəticəsidir, onda əksinə, cəmiyyət dinin pozucu qüvvəsi kimi çıxış edir. Hər ikisinin kəsişmə nöqtəsi isə insan və insana münasibətdir.

Fikrimizi aydınlaşdırmaq üçün təqdim etdiyimiz iyerarxiyada bir neçə detal üzərində xüsusi dayanaq.

Əvvəla, mərtəbələrin sürüşməsində əhəmiyyətli bir anı qeyd edək: mərkəzdə yerləşən sitayiş obyektinin – Allahın yerinə insan (!) – peyğəmbər keçir. Bu, bir tərəfdən, hər şeyin meyarının insan olması anlamına gəlsə də, digər tərəfdən, kamillik mücəssəməsinin məhdud olması deməkdir. Yəni hər nə qədər peyğəmbər insanlar arasında ən yük-

sək səviyyəyə, Allah tərəfindən seçilmiş bir mərtəbəyə sahib olsa da, o, insandır. O, Allahın malik olduğu fəvqəlbəşər keyfiyyətlərdən mərhumdur.

İkincisi, hər mərtəbə mərkəzlə vasitəli olaraq əlaqəlidir və hər vasitə bu əlaqəyə təsir edir: ya zəiflədir, ya mərkəzdən alınan enerji və ideyaya öz əlavəsini edir. Buna nümunə olaraq işraqlıq fəlsəfəsini göstərmək olar. Belə ki, burada da Işıqlar işığından saçılan işıq mərhələ-mərhələ azalır və azaldıqca naqislik artıq. Deməli, özünün Yaradana əlaqəsini öyrənən insan əlavələri əsl mahiyyətdən, mərkəzi vasitədən fərqləndirməyi bacarmalıdır. Eyni zamanda, nəzərə alsaq ki, yaradılışın mərkəzində yerləşən mütləq iradə və qüdrət sahibi hər bir yaradılmışla bilavasitə əlaqəlidir, deməli, insan mütləq bu əlaqəni tanıyıb dərk etməlidir.

Dediklərimiz müəyyən bir həqiqəti də vurğuladı: din kamilləşməyə aparan yollardan biri və birincisidir. Eyni zamanda, başqa bir həqiqət də mövcuddur – yanlış təqdim və dərk edilən din şəxsiyyətin və cəmiyyətin tənəzzülündə aparıcı rola malikdir.

KAMİLLİK VƏ CƏMİYYƏT

İnsan və cəmiyyət problemi müxtəlif aspektlərdə tədqiq edilmiş və edilməkdədir. Tarixi faktların, gələcək proqnozların tədqiqinə istinadən cəmiyyətin yeni modelləri hazırlanıb təqdim edilir və bütün bu cəhdlər insan və cəmiyyət arasındakı qarşılıqlı anlaşmanı artırmağa, aralarındakı mümkün ziddiyyətləri həll etməyə, hər birinin həm ayrılıqda, həm də bərabər şəkildə yüksələn xətt boyunca inkişafına xidmət edir. Onu da xüsusilə vurğulamaq lazımdır ki, bir çox hallarda insan və cəmiyyət arasındakı sıx əlaqəyə baxmayaraq, onlar iki ayrı, müstəqil obyekt kimi nəzərdən keçirilir ki, bu da hər ikisinin daha dərinədən araşdırılmasına imkan yaradır.

Kamil insan və cəmiyyət


Kamil insan bir termin kimi təsəvvüfün təriqətləşmə dövründə tətbiq olunmağa başlamışdır, lakin bu heç də anlayışın özünün də həmin dövrdə yaranması demək deyil. Belə ki, təsəvvüfün lap erkən illərindən bu anlama tam adekvat olan «seçilmişlərin seçilmişsi» ifadəsi işlənmişdir. Məsələn, Sərrac Tusinin «əl-Lümə'» əsərində «seçilmişlərin seçilmişsi» olan insan belə xarakterizə olunur: «Xüsusun xüsusu və ya seçilmişlərin seçilmişsi tövhidin seçilmiş və təcrid olunmuş, hallardan və məqamlardan keçən, onları yaşayan, çətinlikləri qət edən əhlidir. Allah Təala deyir: «Onlardan bəziləri nəfsinə zülm edənlərdir, bəziləri ortadadır, bəziləri isə xeyirləri ilə önə keçənlərdir» (Quran 35/32), ortada olanlar xüsusilər, önə keçənlər – xüsusun xüsusiləridir».¹ Seçilmişin seçilmişsi idrak prosesini tamamlamış, dərk etdiklərini həyat tərzində də tətbiq edən, vahid Yaradana xidmət edən bir insandır. Yəni tövhidə əsaslanan idrakı və həyat təzi bir-birini tamamlayan insandır.

¹ *Tusi Sərrac. Lümə'*, s. 413-414.

Bəli, Kamil İnsan təsəvvüfə xas bir termindir. Lakin bu, əvvəla, bizim təhlillərimizin yalnız təsəvvüf və islam çərçivəsində qalacağı anlamına gəlmir. Hər bir xalqın və hər bir dövrün öz Kamil insanı olmuş və var. Bunu həтта bəşəriyyətin “saxlanma qanunu” da adlandırma bilərik. İkincisi, bu, təhlillərimizin və istinadlarımızın məhz bu terminin orta əsrlərdə daşdığı məna çərçivəsində qalmayacağı anlamına da gəlməməlidir. Dövlər, tələblər dəyişib, müvafiq olaraq kamilliyin meyarları da dəyişib və bunu nəzərə almamaq qeyri-mümkündür. Təsadüfi deyil ki, S.Xəlilov “insanın ilk növbədə yaşadığı cəmiyyətin bir üzvü” olduğunu və kamilləşmə yolunun “...onun cəmiyyətə inteqrasiyasından və ictimai təkamüldə iştirakından”¹ keçməli olduğunu vurğulayaraq bildirir ki, “Dərvişlik zəmanəsi keçmişdir. Və sufilik də müasir insanın həyat fəlsəfəsi olmaq şansına malik deyil”.² Müəllifin bunları məhz sufilikdəki zahidlik, özünəqapanmaq, şəxsin özündə Haqqı tapandan sonra bu fani dünyadan uzaqlaşmaq istəyinə istinadən yazdığını nəzərə alsaq, haqlı irad kimi qəbul etmək mümkündür. Lakin məsələnin bir başqa tərəfi də vardır ki, onu nəzərə almaq vacibdir. S.Xəlilov təriqətin “təməlinde hansı isə «mürşidin» dayan”dığını məqalənin başlanğıcında vurğulasa da, sonra bu fakta qayıtmır. Təsəvvüfdə mürşidin kimliyi barədə çox yazılıb. Bəs geniş anlamda kimdir mürşid? Əvvəla, mürşid çoxlarını ardınca apara bilən, onların nəinki zahiri keyfiyyətlərini (əxlaq və etika qaydalarını) formalaşdıran, həтта onların daxili keyfiyyətlərini (təfəkkür tərzlərini, imanlarını) də istiqamətləndirən Ustaddır, Müəllimdir.

¹ Xəlilov S. Sufi zirvəsi: son, yoxsa başlanğıc // Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər jurnalı. № 3-4, 2006, s.120.

² Yenə orada, s.119.

Həyat bir  yoldur. Doğulandan düzəliрсən bu yola və Aşıq Veysəl demiş, gecə-gündüz gedirsən. Başlanğıc bəlli, son bəlli. Amma bu iki bəlli nöqtənin arası fərqli, müəmmalı, enişli-yoxuşlu olur.

Ustadlarımdan birindən kiçik bir hekayə dinləmişdim və yol haqqında bu həqiqət açılmışdı mənə.

Hər kəs dağın zirvəsinə qalxmağa çalışır. Bu yolda başlıca şərt bələdçidir. Bələdçisiz qalxanda yol çox çətin, hətta qorxulu olur. Adam aza bilər, qayadan uça bilər, vəhşi heyvanlara tuş gələ bilər. Bəlkə də sən özbaşına, hansı isə üsullar tapıb məqsədə çata bilərsən, lakin bu, o qədər əzablı və çətin olur ki, yolun sonuna çatanda sənənin nə öz məqsədindən faydalanmağa gücün çatır, nə də bir başqasına özündən sonra bələdçilik etməyə həvəsin. Halbuki bu yolu sona vurmağın əsas ləzzəti də məhz bu ikisidir.

O boyda dağa qalxmaq üçün kifayət qədər savadlanan, özündə əzm, iradə toplayan bir insanın dinməz-söyləməz bir başqasına tabe olması, onun dediyi ilə oturub-durması, tənbehlərinə dözməsi çox ağırdır. Bu səbəbdən yolu sona vurmaq

üçün digər şərt sənin fərasətin, təvazökarlığın, iradənin, söz dinləmək, gördüklərindən, yaşadıklarından ibrət götürə bilmək bacarığındır. Yolun sağ-salamat keçilməsi və sona varılması üçün bunlar çox əhəmiyyətlidir.

Bələdçinin vicdanlı, dinli-imanlı, təcrübəli olması da bu yolun keçilməsində əsas şərtədir. Bələdçilər çoxdur. Niyyətlər müxtəlifdir. Sənə lazım olan niyyəti sən (!) niyyətinlə üst-üstə düşən, zamanında sənənin gücünü düzgün dəyərləndirib sənənin keçə biləcəyin yolu seçə bilən bir bələdçidir.

Ən qorxulu hal bələdçinin səni mənzil başına çatdırandan sonra səni buraxmamasıdır! Hər bələdçi yalnız öz sahəsini tanıyır. Əlbəttə, bütün yolu tanıyan bələdçi də tapmaq mümkündür. Lakin bu, Allahın elə bir nadir lütfüdür ki, hər adama qismət olmur. Öz sahəsinin sonuna gələndən sonra bələdçi özü kimi səni də inandırmağa çalışır ki, bu, bütöv yolun sonudur. Burdan o tərəfə keçsən qayadan uçacaqsan, məhv olacaqsan və s. İndiyə qədər inandığın bir bələdçiyə inanmamaq çox çətindir, hətta mümkün deyil.

Hər üç şərti tamamlayan isə səni bütün yol boyu izləyən içindəki Bələdçidir – Allah. Ona olan iman və inamın sənənin

yanında olan müddətdə sən həm düzgün bələdçi seçə bilərsən, həm missiyan naminə Ustadın hörməti qarşısında qürurunu sındıra bilərsən, həm yolun hər əziyyətinə dözərsən, onu başa vura bilərsən, həm də gücün qalar ki, başqalarına bələdçilik edəsən.



İkincisi, mürşid özü cəmiyyətdə kifayət qədər nüfuz sahibi olan, yəni məhz cəmiyyətdə, insanlar arasında fəaliyyət göstərən, eyni zamanda, “mənəvi idealı daha dayanıqlı” olan biridir və o, yenə də S.Xəlilovun ifadəsi ilə desək, həm “əxlaqi idealların fərdi şüurları fəth etməsində, kütləviləşməsində”, həm də “cəmiyyətin bir tam halında mənəvi sima əldə etməsində” xüsusi qabiliyyətə, missiyaya malik bir insandır. Deyilənlərdən belə bir nəticə çıxartmaq olur ki, mürşidlərin – seçilmişlərin seçilmişinin – Kamil insanların fəaliyyətləri zaman və şəraitə uyğun olaraq dəyişsə də (yəni əslində, orta əsrlərdəki bir şeyxlə bu gün auditoriyada tələbələrə mühazirə oxuyan müəllim arasında elə böyük bir fərq yoxdur), məqsəd eyni qalmışdır: düzgün düşünən və fəaliyyət göstərən İnsan yetişdirmək. Təbii ki, “düzgün” ifadəsi mürşidin şəxsiyyətinə, kimliyinə görə formalaşır. Lakin nəzərə alsaq ki, təsəvvüfdə həqiqi mürşidlərin istiqamətverici “bələdçisi” Qurani Kərimdir, onda demək olar ki, təsəvvüfdə mürşidlər, S.Xəlilovun öz ifadəsi ilə desək, “bütün dinlər içərisində daha çox həyatiliyi, realistikliyi, elmi

axtarışlara və əməli həyata yönəli olması ilə”¹ seçilən İslam dininə uyğun bir İnsan yetişdirirlər. Geniş mənada isə, mürşid cəmiyyətdə mənəvi keyfiyyətləri öz nümunəsində qoruyub saxlayan biridir.

Beləliklə, bizim şərhlərimizdə ilk növbədə seçilmişlərin seçilmişsi ayrıca, təcrid olunmuş şəkildə deyil, cəmiyyət arasında, ümumilərin, seçilmişlərin fonunda təsvir və təqdim ediləcək. Başqa sözlə desək, seçilmişlərin seçilmişsi deyəndə dağlarda mağaraya çəkilmiş bir zahid, diyar-diyar gəzən sərgərdan dərviş, mal-dövlətindən imtina edib inziyaya (təcridxanaya) çəkilmiş bir fəqir deyil, cəmiyyət arasında yaşayan, öz bilikləri ilə cəmiyyətə yol göstərən, nəinki öz əsərləri, nəsihətləri ilə, həm də öz əxlaqı, imanı, təfəkkürü, qıscası, öz varlığı ilə insanlara yaxşı mənada nümunə olan, digərlərindən, hətta seçilmişlər arasında seçilən insanlar nəzərdə tutulur.

Qədim Çin fəlsəfəsinə görə, müdriklik, fəlsəfə cəmiyyətə xidmət etməlidir. İnsan yalnız cəmiyyət arasında kamillik dərəcəsinə çata bilər, ondan kənarında isə insan lazımsızdır və məhv olar. Quan İn-sı yazır: “Kamil müdriklər insan cəmiyyətini tərk etmirlər, bu səbəbdən başqa varlıqlar (şər qüvvələr – *K.B.*) onları zəbt edə bilmirlər”.² Sufi mütəfəkkiri Cüneyd Bağdadi də kamil insanın – arifin dəyərini məhz cəmiyyətə, insanlara verdiyi xeyirdə, köməkdə görür: “Allahın nuru, onlardan doğaraq ariflərin qəlblərinə düşər. Onlar, behcət səmasında nurları parlayan ulduzlar, günəşlər, aylardır. Onlar Allahın hidayət yolunun işarətləridir.

¹ Yenə orada.

² Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха просвещения. Москва, Из-во политической литературы. 1991, s. 40.

Məxluqata ən çox onların faydası dəyir. Onlar xalqa gələn zərərləri dəf edirlər. Quru və dənizin qaranlıqlarında yolçulara yol göstərən ulduzlardan daha xeyirlidirlər. Çünki ulduzların bələdçiliyi ilə mallar və bədənlər xilas olur, halbuki alimlərin bələdçiliyi ilə dinlər qurtulur. Dinini qurtaranla dünyasını və bədənini qurtaran arasında nə qədər fərq var!”¹ Tarixin müxtəlif dövrlərində cəmiyyətdə kamil insan olaraq qəbul edilən şəxslər həmin cəmiyyətdə fərqli missiyalar daşımaları olmuşlar. Əgər bəziləri baş alıb gedən zülmkarlığa, istilaçılara qarşı üsyan qaldıraraq, ona başçılıq edirdilərsə, digərləri günü-gündən artan cahilliklə, elmi unuduran psevdoelmlərlə mübarizə aparmağa çalışmışlar, bir başqası isə artan maddiyyətlər arasında mənəvini, yaranışdan içində ilahi bir nur, sevgi gəzdirdiklərini insanların yadına salmaq, maarifləndirmək missiyasını öz üzərinə götürmüşdür. Bu missiyaları təyin edən isə cəmiyyət olmuşdur. Məhz dövrün, şəraitin aparıcı prinsiplərindən asılı olaraq kamil insana münasibət birmənalı olmamışdır – o gah cəmiyyətin nümunə yeri, gah da təqib olunan “günahkar” kimi qəbul edilmişdir.

İnsanı onun idrak prosesinə əsaslanaraq bütöv çevrə şəklində təsəvvür etsək, belə iddia irəli sürmək olar ki, öz dərk etdikləri ilə cəmiyyət arasına dönüb, bildiklərini burada tətbiq etməyən insan yarım çevrədir. Bu baxımdan, öz şəxsiyyətinin, “Mən”inin daha dərin qatlarını kəşf etmək üçün qazandıqlarını, öyrəndiklərini – çevrənin bir yarısını əməlləri ilə tamamlamalıdır. Və bu prosesdə əsas rol cəmiyyətə aiddir. Belə ki, o, həm insanın dərk etdiklərinin bir

¹ Rasail əl-Cüneyd, s. 76.

«təcrübə meydanı», həm qazandığı yeni ideyalar üçün münbit torpaq, həm də yeni idrak prosesinin başlanğıcı üçün bir tramplin olmalıdır. Cəmiyyət üzərində dayanmaq mümkün olmayan qeyri-sabit, xəstə bir mühit olanda isə o, durğun su kimi içinə düşənləri öz dibinə endirir. Suyun dibindəki lildən, çöküntüdən qalxıb yeni bir idrak yoluna başlamaq, təbii ki, qat-qat çətin və əzablıdır, hətta bəzi hallarda qeyri-mümkündür. Təsadüfi deyil ki, alimlər insanların əxlaqındakı, mənəviyyatındakı, təfəkküründəki tənəzzülün köklərini ilk növbədə haqlı olaraq cəmiyyətdə axtarırlar. Lakin cəmiyyət nə dərəcədə təkbəşinə məsuliyyət daşıyır?

Cəmiyyəti bütöv bir orqanizm kimi müşahidə edəndə görürsən ki, o, müəyyən mənada durğun olsa da, eyni zamanda sabit deyil və asanlıqla balans pozulur. Ayrı-ayrı qüvvələr (bu, güclü bir şəxsiyyət də, ideya da ola bilər) onun hərəkətini müəyyən istiqamətə yönləndirə bilər. Və bu istiqamət tənəzzülə də apara bilər, tərəqqiyə də. Burada əhəmiyyətli bir məqamı da vurğulayaq. Bir var durğun bir cəmiyyəti yerindən tərpətmək, bir də var artıq hərəkətə gəlmiş və artıq sürət yığmış cəmiyyətin axarını dəyişməyə cəhd etmək. Təbii ki, birinci hal daha asandır. Buna nümunə olaraq, ideya boşluğuna düşmüş bir cəmiyyətdə “dahlərin” sayının artmasını, kütləvi mədəniyyətin, xaricə neqativ təsirlərinin yayılmasını göstərmək olar. Cəmiyyətin keyfiyyəti üstələdiyi, maddiyyatın mənəviyyatı sıxışdırdığı bir şəraitdə təbii ki, yüksək mədəniyyət, orijinal ideya sahibləri azlıqda və yalnızlıqda qalırlar. Andre Joli təsadüfən demir ki, “dühaya öz mühitini yaratması üçün “münasib mövcud

elementlər lazımdır!”¹ Yeri gəlmişkən, belə bir haqlı sual çıxsa bilər ki, naqis bir cəmiyyətdə kamil insan necə yetişə bilər? Məsələ burasındadır ki, kamilləşmə, yəni idrakın və əxlaqın bir-birini tamamlaması fərdi prosesdir. Cəmiyyət onun əməl hissəsinə aiddir, yəni cəmiyyət kamil insan yetişdirmir, amma kamil insana ehtiyacı var, eyni zamanda, kamil insanın da cəmiyyətə ehtiyacı var. Dediklərimizə bəriz nümunə kimi Nitşeni göstərmək olar. Xatırladaq ki, o, məhz cəmiyyətdən şikayətçi idi, malik olduğu biliklərdən, imandan, əxlaqdan yox!

Kamillik səviyyəsinə çatmış şəxslər öz millətinə nə isə bir xeyir vermək istəyir və təbii ki, ilk növbədə öz ideyalarını qorumaq və onlara həyat vermək üçün yollar axtarırlar. Naqis bir şəraitdə, cəmiyyətdə bu mümkün olmayan da onlar yad ölkələrə səyahətlər edir, diyar-diyar dolaşır, oralarda yaşayıb-yaradır, öz «fikir qanadlarını açmağa» çalışırlar. Əlbəttə, onlar yad cəmiyyətdə itib-batmaq (əslində bu zaman itirən millət olur) üçün ilk imkanda yenidən ya öz vətəninə dönürlər, yeni cəhdlər göstəriirlər. Bu cəhdlərdən biri də öz mikromühitini, mikro-cəmiyyətini yaratmaqdır.

Kamil insan cəmiyyətin içində ola-ola (bu, zəruridir!), cəmiyyətin fəvqünə qalxır. Mikromühit yaratmaqla o, bir tərəfdən həm insanlar, həm də cəmiyyət üçün bir nümunə vermiş olur. Digər tərəfdən isə, tənəzzülə gedən bir cəmiyyətdə insani keyfiyyətlərin tamamilə aşınmaması üçün bir zireh rolunu oynayır. Emersonun dediyi kimi, “Universal ideyalara sarsılmaz sədaqətləri üzündən böyük adamlar

¹ *Joli A.* Böyük adamların təbiəti. Bakı, “Zəkioglu” nəşriyyatı, 2008, s.101.

bizi müasirlərimizdən müdafiə edirlər”.¹ Deməli, müasir dövrün mənzərəsindən və aparıcı ideyalarından çıxış etsək, ***kamil insan – yüksək insani keyfiyyətlərin qoruyucusudur.***

Kamil insan öz geniş dünyagörüşü sayəsində bir mil-ləti, cəmiyyəti tamamilə öz içinə qapanmağa, bir çevrə bo-yunca fırlanmağa qoymur. O, bir tərəfdən, beynəlxalq alə-mə, digər tərəfdən, tarixə bir körpü ola bilir. Təsadüfi deyil ki, bu mərtəbəyə yüksələ bilmiş insanlar öz xalqının övladı olmaqla yanaşı, öz ideyaları ilə həm də başqa xalqlara doğ-ma ola bilir, deməli, fərqli xalqları birləşdirə bilir. Joli ya-zır: “Böyük adam mühitimizə insanların ixtilafda olmasına və ayrılmasına yönələn səyləri daxil etmir; əksinə, o, dur-madan qarşılıqlı razılıq və ruh vəhdətində sonsuz inkişafa sövq edir”.²

Göründüyü kimi, kamil insanın cəmiyyət kontekstin-də araşdırılmasında müəyyən zidd məqamlar ortaya çıxır. Bir tərəfdən, kamil insanın cəmiyyətdən kənar ola bilmə-məsini vurğuladıq, digər tərəfdən, onun bir çox hallarda cə-miyyət içində məhv olmamaq üçün mikro-cəmiyyət yarat-mağa ehtiyacı olduğunu göstərdik. Daha da betəri, necə olur ki, kamil insanın şəxsiyyətinin yetişməsində əhəmiyyətli bir faktor olan cəmiyyət özü tənəzzülə getsin? Əslində, biz cəmiyyəti bir bütöv orqanizm kimi nəzərdən keçirdik. Mə-sələ burasındadır ki, o, mürəkkəb, müəyyən zidd məqamlar-a malik bir strukturdur. Axı, cəmiyyət sıradan bir insan üçün bir əhəmiyyət kəsb edir, kamil insan üçün tamam baş-qa, yaxud həmin sıradan insan cəmiyyətin həyatında ola

¹ Yenə orada, s. 98.

² Yenə orada, s. 99.

bilsin, heç bir rol oynamır, sadəcə say artırır, amma kamil insan onun aparıcı qüvvəsi, ideya mənbəyi ola bilər. Bu baxımdan kamil insan və cəmiyyət nisbəti daha ətraflı təhlil edilməlidir. Belə bir münasibət onun ayrıca bir fərd kimi fəaliyyətinin təqdimatından daha çox, universal mahiyyətini açmağa xidmət edir, onun yalnız İslam Şərqiə aid bir termin olmayıb, daha dərin məna ehtiva etdiyini göstərməyə imkan yaradır.

Cəmiyyətin əxlaq normaları və kamillik

Kamillik anlayışı ilə ilk assosiasiya yaradan anlayış əxlaqdır. Adətən məhz əxlaqı ilə müsbət mənada cəmiyyətdə fərqlənən, digərlərinə nümunə ola bilən adamı kamil hesab edirlər. Diqqəti bu ifadəyə yönəldək: cəmiyyətdə məhz müsbət mənada fərqlənən. Bu, o deməkdir ki, dövrün hakim prioritetləri, mövcud şərait cəmiyyətə öz tələblərini diktə etdikcə və cəmiyyət “haldan hala düşdükcə”, kamilliyin kateqoriyaları da zəruri olaraq dəyişməlidir. Lakin burada təhlükəli bir məqam da var: cəmiyyət reqress edəndə və meyarlar enən istiqamətdə formalaşanda “kamillik” də artıq fərqli xarakter, rəng alır. Bir yazımızda qeyd etdiyimiz kimi:

Allah insana seçim verdi. Allah insana düzgün seçim etmək üçün ağıl verdi. Allah ağıln seçdiyini həyata keçirtmək üçün iradə verdi.

Bunlar insanın varlığında, mahiyyətindədir.

Seçim xeyir və şər, yalan və doğru, əyri və düz arasında olmalı, haramdan qurtarıb halala aparmalıdır.

Dünya get-gedə cırlaşır. Bəlkə də dünya elə həmin dünyadır, cırlaşan insanlardır. İnsanın seçim meyarları dəyişib.

Əvvəllər gözlər gözəl və kifir arasında müqayisə apara bilir, gözəli dəyərləndirə bilirdi. İndi gözəllik çoxalmış çirkinliklərin kölgəsində itib-batıb. İnsanlar artıq gözəlliyi görə bilmirlər. Məcburdurlar kifirlərin gözəlini seçsinslər.

İnsanlar artıq o qədər şər görüblər ki, xeyirin ölçülərini unudublar. Məcburdurlar şərin xeyirlisini seçsinslər.

Haram o qədər doğmalaşıb ki, halal insanlara yadlaşıb. Məcburdurlar haramın halalını tapsınlar.

Sevgi o qədər maddiləşib ki, mənəvi tərəfi mənasızlaşıb. İnsanlar məcburdurlar ki, qısa zaman kəsiklərinin ötəri maddi həzlərini eşq adlandırsınlar.

İradə ağıla çətin şərtlər qoyanda, ağıl da seçimi sərtləşdirir.

İradə zəifləyəndə aqlın dərin qatlarının aktivləşməsinə ehtiyac qalmır. Səthi aqlın seçimi isə hisslərin həddindən o yana keçmir. Belə olanda ruh da mürgüləyir, könül də.



Buradan ziddiyyətli nəticələr çıxartmaq mümkündür. Bir tərəfdən, belə düşünmək olar ki, kamillik sabit olmayan, subyektiv bir anlayışdırsa, gözəllik, yaxud eybəcərlik kimi dəyişkən, nisbi “ölçü vahidlərinə” sahibdirsə, onu ümumiyyətlə etikanın və ya estikanın tərkib hissəsi kimi öyrənmək lazımdır. Və bundan çıxış edərək yenə də qeyd etmək olar ki, kamillik özü cəmiyyətin yedəyində gedirsə, o, meyar ola bilməz və ona doğru can atmaq da düz deyil. Digər tərəfdən, belə görünə bilər ki, əxlaqın kamilliyi insan fenomenində nəinki aparıcı bir mövqe tutmur, hətta ikinci dərəcəli bir xüsusiyyətidir. Bu isə o deməkdir ki, kamillik duyğusu heç də istiqamətverici bir qüvvə deyil, əksinə müəyyən proseslərin şərtlərindən asılı olaraq dəyişə bilən nəticədir.

Müasir dövrün inkişaf istiqamətlərinə və dəyərlər sisteminə baxanda deyilənlər danılmaz bir həqiqət kimi səslənir. Lakin bunlar yalnız ilk baxışda belədir. Bəs əslində necədir? Məsələyə aydınlıq gətirək.

Hər şeydən əvvəl bir neçə əhəmiyyətli faktı vurğulayaq. Çıxış nöqtəsi düzgün seçiləndə istiqamət də düzgün götürülür, doğru nəticəyə gəlmək ehtimalı da artır. Başqa sözlə desək, məhz kamilliyi təkan nöqtəsi kimi götürən bir şəxs hansı peşə sahibi olmasından, hansı inkişaf mərhələlərindən keçməsindən asılı olmayaraq həm hərəkət trayektoriyasının, həm də çatdığı son nöqtənin kamil olması ehtimalı daha çoxdur. Yəni onun artıq hazır bir ideyası olduğuna görə, hər hansı bir şəraitin, cəmiyyətin mənfə təsirlərinə

məruz qalmayacaq, ən azı, onlara hazırlıqlı olacaq, üstəlik özü təsir gücünə malik olacaq.

İkinci vurğulamaq istədiyimiz məsələ kamilliyin dərəcələridir. Müxtəlif yaş dövrlərinin, eyni zamanda, fərqli bilik səviyyələrinin öz kamillik mücəssəməsi, ölçüsü vardır. Bir adamın öz həyatı boyu bir neçə kamillik nümunəsi ola bilər. Məsələn, orta məktəbdə əla qiymətə “Mənim idealım” mövzusunda inşa yazan bir şagird 10 il sonra kamillik, ideal haqqında fərqli düşüncələrə sahib olur. Buna kamilliyin dəyişkənliyi deyil, kamilliyin fərqli dərəcələrinin kəşfi, desək, daha doğru olar. Bu baxımdan, bizim də araşdırmamızda, bizdən asılı olmayaraq, bir deyil, bir neçə kamillik növlərindən danışmalı olacağıq, yəni kamillik anlayışını fərqli rakurslardan: dini, tarixi və s. açmağa çalışacağıq və bununla həm də onun fərqli səviyyələrini təhlil edəcəyik.

Nəhayət, vurğulamaq istədiyimiz üçüncü məsələ, idrak prosesi ilə əlaqəlidir. Kamillik əslində mənəvi bir keyfiyyətdir, lakin ona gedən yol zahirdən, maddi dünyadan başlayır. Başqa sözlə desək, kamillik əxlaqın, düşüncənin və dilin bir-birini harmonik şəkildə tamamlamasıdır. Burada proses əxlaqdan (öyrənilən, mənimsənilən keyfiyyətdən) – maddidən başlayıb düşüncədən (mənəvidən) keçərək dilə (artıq öyrədən maddiyə) çatır və proses yenidən, yeni mərhələdə davam edir: yeni səviyyədə əxlaq – mənəviyyat – dil səviyyələri və s. Və insanın hansı növ bilikləri öyrənməsi, hansı istiqamətdə inkişaf etməsi bilavasitə başlanğıcdan – əxlaqdan asılıdır. Bu, sonsuz bir prosesdir. Geniş planda dairəvi görünən, amma daha diqqətli araşdırmada spiralvari olan bu proses ucalan, yaxud get-gedə dərinləşən bir trayektoriyaya malikdir.

Deməli, əxlaq çıxış nöqtəsidir. Lakin yenə suallar yaranır. Nə öyrənməli? Kimdən öyrənməli? Düzgün meyarları kim təyin edir? Hər hansı şərhə keçməzdən əvvəl bir məsələ üzərində xüsusilə dayanmalı və tədqiqat boyu diqqətdə saxlanılmalıdır. Hər insanın və ya cəmiyyətin müəyyən təməl prinsipləri var ki, nəsildən nəslə keçir, həmin xalqın varlığını və orijinallığını qoruyub saxlayır. Başqa sözlə desək, hər yeni doğulan uşaq artıq bu dəyərlər içərisində doğulur və onlara sahib olur. Məsələn, yaponlar öz cavanlarının bəzən Qərb dəyərlərinə meylinə, qərbləşmək həvəslərinə rahat reaksiya verirlər. Çünki haqlı olaraq düşünürlər ki, şintonun prinsipləri o dərəcədə möhkəm və sabitdir və o dərəcədə yaponların qanına hopub ki, onlar gec-tez mütləq öz köklərinə qayıdacaqlar, yəni başlanğıc, təməl düzgün qoyulduğuna görə, nəticədən əmindirlər. Deməli, möhkəm təməl nəinki möhkəm divar deməkdir, həm də yenilikləri, əyrini-düzü obyektiv şəkildə dəyərləndirmək imkanı və bacarığı deməkdir.

Qayıdaq əvvəldə qoyduğumuz suala: nə öyrənməli-yik ki, başlanğıc nöqtəsini düz seçək?

Hər nə qədər bütün elm sahələrində, həyat tərzində bir kamillik zirvəsindən danışmaq mümkün olsa da, kamillik, kamil insan daha çox dinlə, mənəviyyatla assosiasiya yaradır. İnsana məhz hansı prizmadan yanaşmamızı, hansı prinsiplər əsasında onun şəxsiyyətini, düşüncələrini, hərəkətlərini və mövqeyini təhlil edəcəyimizi Qurani Kərimin ayələri vasitəsi ilə təqdim edək:

1. İnsan torpaqdan – maddiyyatdan yaradıldı: “Sizi torpaqdan yaratması Onun ayətlərindəndir” (Quran 30/20). Ona ən gözəl biçim verilib (Quran 95/4) ilahi ruh üfürüldü

(Quran 38/72). İnsan bioloji və sosial varlıq kimi özünü və funksiyalarını düzgün tanımalı və bilməlidir. Mövcud olduğu topluda, cəmiyyətdə öz yerini və rolunu düzgün təyin etməlidir ki, potensialını, enerjisini düzgün istifadə edə bilsin, bundan maddi və mənəvi xeyir görə bilsin. Eyni zamanda, məhz ruha malik olmasını və maddiyyatla kifayətlənməməsini anlamalıdır.

2. İnsan yer üzünün xəlifəsi olaraq yaradıldı (Quran 2/30) və yalnız ona Allahın bildiyi adlar, biliklər verildi: (Allah) Adəmə bütün (şeylərin) adlarını öyrətdi. Sonra onları mələklərə göstərərək dedi: “Doğru danışanlarınızsa, bunların adlarını Mənə deyin!” (Quran 2/31). Burada əhəmiyyətli bir məqama diqqət verək: ***biliklərindən istifadə etməyi bacaran insan mələklərin ehtiyat etdikləri kimi “fəsad törədib qan salan” (Quran 2/30), inkarçı və zərərli olmur!*** Deməli, söhbət yalnız insanın bilik – elm öyrənməsindən deyil, həm də bu bilikləri təhlil etmək – təfəkkür sahibi olmaqdan gedir. Bu, insanın malik olduğu ən məsuliyyətli bir keyfiyyətdir ki, məhz bu andan onun ya ucalması, ya da enməsi başlayır.

Əlbəttə, bu, heç də o demək deyil ki, dini təfəkkür, yaxud dini prinsiplərə riayət mütləq şəkildə kamilliyin təminatıdır. Tarixdə, elə müasir dövrümüzdə də əks faktlar çoxdur. Qısa bir arayış verək.

Bir sıra bidət islam təriqətlərində, yaxud Qərb fəlsəfəsinə məxsus panteizmdə kamillik zirvəsinə çatmış insan hər hansı etik normalardan, prinsipdən azad hesab olunur. Başqa sözlə desək, Tanrı ilə eyni olduğunu düşünən insan heç bir qanun qarşısında özündə cavabdehlik hiss eləmir, məsuliyyət daşımır. Lakin burada diqqət yetirməli bir neçə xüsusi məqam var.

Əvvəla, İslam tarixində artıq öz düşüncə və əxlaqlarında müəyyən inkişaf səviyyəsinə, məhz kamillik zirvəsinə yüksələ bilmiş insanlar belə bir zərərli tələbbürdən çox uzaq olublar. Yəni kamillik zirvəsinə çatmış insanların əxlaqı sabit olur. Məsələn, Müqəddəs Avqustinin “Etiraf-lar”ında onun dini dünyagörüşünün, əqidəsinin necə təbəd-dülatlı bir təkamül yolu keçdiyi bəlli olur. Yaxud, deyilənə görə, ölüm yatağında olan sufi mütəfəkkiri Cüneyd Bağdadinin davamlı olaraq səcdədə olumuş. Ona “Ey Əbu əl-Qasim, sən bu məqama çatmış birisi deyilsənmi? Görürəm, son nöqtəyə çatıbsan, bir az dincəl”, – deyəndə cavab verir: “Bu, Allaha vasil olduğum vasitədir, indi onu buraxmaq istəmirəm, bu an mənə lazım olan budur”.¹ Deməli, həqiqi iman sahibi özünü hər hansı bir məsuliyyətdən azad hesab etmir, əksinə məsuliyyətinin artdığını düşünür.

İkincisi, yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, həqiqətən də, islamın bəzi ifrat təriqətlərində, məsələn, hülmanilikdə, hürufilikdə, eyni zamanda, Qərbə məxsus panteizmdə əxlaq prinsipləri arxa plana keçirilmişdir. Onlarla XX əsrin inkarçı insanı və ya Nitsşenin superinsanı arasında müəyyən oxşarlıqlar da tapmaq mümkündür. Yəni bu təriqətlərin nümayəndələri və bu dünyagörüşün tərəfdarları müəyyən mənada öz dövrlərinin “superinsanları” olmuşlar, özlərini digərlərindən daha yüksək, daha layiqli hesab etmişdirlər. Lakin burada maraqlı və vacib bir məqama gəlirik: əxlaq prinsiplərindən özünü azad hiss edən insan bir növ öz yüksəliş trayektoriyasını, əxlaq – mənəviyyat – dil harmoniyasını yarıda kəsmiş olur, inkişaf ya dayanır, ya da fərqli istiqamətə

¹ *Ateş S. Cüneyd Bağdadi. Hayatı, eserləri və mektubları. İstanbul: Sönmez neşriyat, 1970, s. 64; Tusi Sərrac. Lümə’, s. 281.*

yönəlir. Belə şəxslərin həyatının, dünyagörüşünün diqqətli tədqiqi bizim haqlı olduğumuzu göstərir.

Qayıdaq bu məsələdə istinad etdiyimiz Qurani Kərimin həqiqətlərinə.

3. İnsan ilahidən verilənlərin müqabilində öz dinini, imanını dərk etməli, gördüyü hər bir hadisədən, şeydən ib-rət götürməlidir. Bu, nadir tövsiyələrdəndir ki, müxtəlif sözlərlə, kəlmələrlə Qurani Kərimdə dönə-dönə təkrarlanır. “İnsan (özünə) xeyir diləyirmiş kimi, şər diləmiş olur. İnsan tələskəndir” (Quran 17/11) buyurmaqla insanı öz seçiminin sahibi olduğunu bildirir. Eyni zamanda yol da göstərilir və məhz iman gətirib yaxşı işlər görən, həqiqəti təbliğ edən, səbir göstərən kəslərin məşəqqətdən, ziyandan qurtulacağı (Quran 103/3) bildirilir. İnsan azad iradə və seçim sahibidir. Nə qədər çox bilirsə, bir o qədər ucala bilir və bir o qədər seçiminin dəyəri artır. Belə olan halda, onun ideya boşluğuna düşmək, kənar təsirlərin hücumuna məruz qalmaq təhlükələri də azalır. Əksinə, o özü ideya sahibi, aparıcı qüvvə ola bilir.

Dediklərimizi daha sadə və qısa şəkildə belə formulə etmək mümkündür. Bədən və ruhun vəhdətindən yaranmış insan cəmiyyətin bir üzvü olmaqla yanaşı, həm də ilahi aləmin bir sakinidir. Hər iki aləmdən bilik almaq imkanı olan insan əldə etdikləri, öyrəndikləri və düzgün seçimi, iradəsi sayəsində maddi və mənəvi keyfiyyətlərini paralel şəkildə inkişaf etdirə bilər. Bununla o, yalnız özü üçün deyil, ətrafı, yaşadığı cəmiyyəti üçün də faydalı bir vətəndaş ola bilər.

Əxlaq bütün deyilənləri düşüncəsində təhlil etməklə kifayətlənməyərək bunu öz həyat tərzində də əks etdirmək bacarığıdır. İnsan sosial varlıqdır. Heç vaxt o, təkbaşına pis, yaxud yaxşı ola bilməz. Bu keyfiyyət mütləq şəkildə yaxın

ətrafına və daha geniş əraziyə yayılır. Bu yayılma başqa bir keyfiyyətin yayılma dalğaları ilə rastlaşana qədər davam edir. Xeyir və şərin mübarizəsi, hansının “öz yolunu davam etdirmək hüququ qazanması” yenə də hər bir fərdin gücündən asılıdır. Rəvayətə görə, bir şəxsdən daim pislilik görən Hz. Əli hər dəfə həmin adama yaxşılıqla cavab verirmiş. Səbəbini soruşanda, “o, pislilik eləməkdən yorulmursa, mən niyə yaxşılıq eləməkdən yorulum?”, – deyə cavab verir. Deməli, hər insan özü də bilmədən cəmiyyətdə gedən prosesin təkanverici, yaxud hərəkətverici qüvvəsi ola bilər və o bunu bilib, dərk edib, məsuliyyətini anlamalıdır. Bu isə onun düşüncəsinin gücündən və səviyyəsindən, “Mən”inin nə dərəcədə kamilləşə bilməsindən asılıdır.


“Mən” və cəmiyyət

Kamil insan və cəmiyyət qarşılaşmasında əhəmiyyətli məsələlərdən biri də “mən” və cəmiyyətdir, yəni insanı bütün xüsusiyyətləri, keyfiyyətləri ilə deyil, yalnız “mən” olaraq cəmiyyətlə qarşılaşdırmaqdır. Onu da əlavə edək ki, burada müxtəlif münasibətlərdən danışmaq mümkündür və bu fərqli baxış prizmaları məsələnin ayrı-ayrı tərəflərini işıqlandırır. Belə ki, bir var cəmiyyətdən fərdə, zahirdən batinə doğru istiqamətlənən tədqiqat, bir də var fərddən cəmiyyətə, batindən zahirə doğru. Tədqiqatımızın əsas ideyasından irəli gələn tələbə müvafiq olaraq, yəni ön planda insanın “mən”i, mənəviyyəti, iç dünyası durduğuna görə, biz məsələnin həllini ikinci istiqamət boyu aparacağıq. Başqa sözlə desək, məqsədimiz “mən”in cəmiyyətlə əlaqəsini araşdırmaq, bu rakursdan cəmiyyəti dəyərləndirərək subyektin obyektivləşməsi prosesində gedən dəyişiklikləri təhlil etməkdir.

“Mən” kimdir və şəxsiyyətin hansı tərəflərini özündə ehtiva edir?

“Mən”in portreti

İnsan öz zahiri və batini xüsusiyyətlərinə görə canlı və ya cansız varlıqlarla müqayisə edilir, onlarla bənzəyişləri, ortaq məqamları araşdırılır. Deyilənlərdə haqlı cəhətlər yox deyil və bu müqayisələr əslində həmin obyektlərdən daha çox insan fenomeninin tam şəkildə açılmasına xidmət edir.



“Mən” ilahi aləmlə əlaqə, insanın ilahi, saf bir başlanğıcının mövcudluğuna dəlildir. Yaradanın bütün ilahi sifətlərinə sahib olan insan həm də Ondan yaradıcılıq keyfiyyəti alıb: Allahın təyin etdiyi bir çərçivə daxilində, verdiyi istedad, bacarıq vasitəsilə yaratmaq, var etmək. Nələr yaratmayıb bəşər?! Allahın yaratdığına öz təfəkkürünün də məhsulunu qatmaqla bənzərsiz sənət sədəvrləri, Allahın verdiyi təbiətə paralel ikinci təbiət!

Bir “mən” yüksək ideyalarla yaşayır, digəri sadə bir insan, milyonlardan biri olmaq istəyir. Biri ruhunun ən yüksək məqamında oturub, İnsan olmağın bütün mahiyyətini duyur, digəri bir ot, bir ağac kimi qayğısız, varlığından bixəbər olmağa üstünlük verir.

İki “mən”in müharibə zolağı! Biri azadlığa, digəri məsuliyyətə çağırır. Biri İnsanlığı, digəri vətəndaşlığı xatırladır. Biri

ülviyyəti, gözəlliyi, digəri sərt qanunları, cəmiyyətin tələblərini öyrədir. Biri sadəcə “mən”dir, digərinin vəzifəsi çoxdur: valideyn, övlad, tələbə və s.

Ürəyin daha böyük hissəsi ürəyin istəmədiyini şeylərə ayrılır. Kiçik, gizlin hissəsi də ürəyin öz istəklərinə. Ürəyin istəmədiyini edəndə daha böyük ürəklə girişirik – ürəksizliyi gizlətmək üçün. Ürəyin istəyini isə çəkinə-çəkinə, gizlicə edirik – ürəyin böyük həvəsini ört-basdır etmək üçün. Elə isə bu ürək kimə, nə üçün xidmət edir?



Ta qədimdən insanın bir müqayisə obyektinə də olmuşdur – Mütləq Varlıq – ayrı-ayrı dövrlərdə, dünyagörüşlərdə necə adlandırılmasından asılı olmayaraq. Bu müqayisələr müxtəlif xarakterli olmuş və təbii ki, fərqli məqsədlərə xidmət etmişdir. Məsələn, tanrıları qəzəbli, insanları isə məsum təqdim etməklə ikinciləri gözəl əməllərlə, yüksək əxlaqla bu qəzəbdən uzaq olmağa, bu qəzəbi soyutmağa çağırıblar. Yaxud tanrılar ölümsüz, əbədi, müdrik, insanlar isə ölümlü və cahil göstərməklə sonuncuları yüksək biliyə, mənəvi saflığa, müdrikiyə sahiblənməyə və bu müdriklə əbədiyyəti qazanmağa dəvət olunublar. Bu müqayisələrdə insanları belə addımlara meyl etdirən, ürəkləndirən, hətta iddialandıran əhəmiyyətli iki faktor mövcuddur: birincisi, insanların tanrılara məxsus əksər keyfiyyətlərə malik ol-

maqları, ikincisi, insanı tanrılara çatdıran, hətta onlarla eyniləşdirə bilən vasitələrin olması. Yeri gəlmişkən, onu da əlavə edək ki, dövrə və hakim düşüncələrə müvafiq olaraq bu vasitələr də dəyişmişdir. Qədim miflərdəki hansı isə sirli çiçəkdən, meyvədən tutmuş, dini kitablarındakı ayələrinə və onların təfsirlərinə qədər. Müəyyən mənada bunlar elə kamilləşmənin və ya özünüdərkən vasitələridir. Bu da maraqlı faktdır ki, hər nə qədər bu vasitələr (xüsusilə qədim miflərdə) bəzən fiziki güc, zahiri keyfiyyətlərlə assosiasiya olunsada, əsas aparıcı qüvvə həmişə ağıl, düzgün bilik, yüksək mənəviyyat olur.

Səməvi dinlərdə Tanrı – insan müqayisələri daha aydın və dəqiq şəkildə aparılır: müqəddəs kitablarda insan Allahın əksər sifətlərinin (hətta bəzi zati sifətlərinin) daşıyıcısı olaraq təsvir edilir. Burada əhəmiyyətli bir məqamı da vurğulayaq ki, istər qədim miflərdə, istərsə də səməvi dinlərdə insan hər nə qədər günahkar, aciz, zəif təqdim edilsə də, məhz ali sifətlərin daşıyıcısı kimi yaradılmışlar arasında yalnız ona kamilləşmə və yüksəlmə imkanı verilmişdir. Maraqlıdır ki, əfsanələrdə, bəzi dini-mistik təlimlərdə özünün ilahi sifətlərini üzə çıxardan, inkişaf etdirən insan nəinki yer üzünün əşrəfinə, mütləq qüdrət sahibinə çevrilir, hətta tanrının özü ilə də rəqabətə iddialanır.

Söylənənlər müəyyən mənada yenilik deyil, eyni zamanda, məhz bu cəhət bizim təqdim etdiyimiz mövzunun təməl nöqtəsi olacaq, yəni “mən”in təhlilində insanın ilahi keyfiyyətlərin daşıyıcısı olması, eyni zamanda, ilahi səviyyəyə qalxmaq, kamilləşmək üçün vasitələrə malik olması ön planda tutulmaqla yanaşı, onun cəmiyyətlə əlaqəsi də bu aspektdən araşdırılacaqdır.

Onu da əlavə edək ki, təhlillərimizdə biz də eyni mövqedən çıxış etməyə çalışmışıq, yəni “mən”in təhlilini insanın Ali Varlıqla müqayisəsi vasitəsilə vermişik.

Orta əsrlərin islam mənbələrində Allah Təalanın təkliyini, yeganəliyini ifadə edən bir söz kimi «ənəniyyə» («mənlik») və onun sinonimi kimi «əhədiyyət» (təklilik, yeganəlik) sözlərindən istifadə edilir. Allahın bu sifəti Onun bütün digər varlıqlardan kənarında, onların fəvqündə, hətta düşüncə və kəlamlardan belə ucada dayanmış bir varlıq olduğunun dəlilidir. Məsələn, Mühyiddin ibn Ərəbi yazır: «İlahi əhədiyyətə bir kimsə üçün yol yoxdur»¹ və ya «Əgər sən Ona səninlə baxsan, əhədiyyət olmaz, Onunla və səninlə baxsan, yenə əhədiyyət olmaz».²Eyni mövqeni Qərb mü-təfəkkirlərində də müşahidə etmək mümkündür. Məsələn, Dionisiy Areopaqit bildirir ki, «heç bir nur Onu (Allahı) ifadə edə bilməz; hər ağıl və kəlam Ona bənzəməkdən sonsuz qədər uzaqdır».³ Eckhart da onunla eyni fikirdədir: «Allah bütün surətlərdən, sifətlərdən yüksəkdədir. Onun barəsində danışma, çünki O bundan ucadadır. Ən yaxşısı susmaqdır»⁴ və ya «Bilirsinizmi, Allah niyə Allahdır? Çünki O, məxlumatdan kənardır».⁵

“Mən” – *insanın əhədiyyət mərhələsidir*, yəni “mən” insanın fərdi, təkrarolunmaz tərəfinin ifadəsidir, var oluşunun özəyi, zatıdır.

¹ İbn Ərəbi. Fusus əl-Hikəm, s. 90.

² Yenə orada.

³ *Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии / Пер.: с греч. www.magister.msk.ru/library/bible/comment/areopag, 2/3*

⁴ *Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения*, с. 152.

⁵ Yenə orada, s. 26..

“Mən”in təhlilinə dair bir neçə fikirlə tanış olaq.

Upanişadların fəlsəfəsində (e.ə. VI əsr) deyilir: «Atman... insan ruhunda olmaq etibarı ilə əsasdır, ancaq ruhun bütün şəxsi funksiyalarından azad olan «saf mən»dir. ...Kim bu “mən”i tanısa bütün kainatı tanımış olur.¹ Ağacın varlığı kökündən, binanın quruluşu bünövrəsindən asılı olduğu kimi, “mən” də insanın mahiyyəti, var oluşunun təməlidir. Lakin o, təməldədir, təzahürdə isə hər zaman görünür. Şteynerin yazdığına görə, ““mən” nəfs və bədəndə yaşayır; ruh isə “mən”də yaşayır. “Mən”də ruhdan olan şey əbədidir. Çünki “mən” öz varlığını və əhəmiyyətini əlaqəli olduğu şeydən alır”.² Berdyayev isə bildirir ki, «ağıl ruhun məkanıdır və Allah orada təzahür edir. Ruhun ali idrakı eyni zamanda həm də özünüdərkdir». ³ “Mən”lə ruhun əlaqəsini nəzərə alsaq onda Berdyayevin fikrindən belə nəticə çıxartmaq olar ki, “mən”in məkanı ağıldır. Dekart “mən”i daha geniş anlamda götürür: «Deməli, “mən”, ciddi qəbul etsək, yalnız düşünən şeydir, yəni ruh və ya nəfs və ya ağıl (intention) və ya əql (raison)... “mən” heç də insan bədəni adlanan orqanlar birləşməsi deyil». ⁴

Əslində, ilk baxışda deyilənlərdə kəskin fərq yoxdur. Lakin biz diqqəti başqa bir məsələyə yönəltmək istərdik: “mən”in daşdığı funksiyaya. Şteynerə görə “mən” insanı Allahla əlaqələndirməklə yanaşı, bir ruh daşıyıcısı kimi

¹ Джнанакришна. Виджнянапада. Философия сосредоточения. <http://yogami.narod.ru/pada9.html>, s.3.

² Штейнер Р. Теософия. Введение в сверхчувственное познание мира и назначение человека. М., Амрита-Русь 2004, s. 37.

³ Бердяев Н.А. Дух и реальность. М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2003, s. 247.

⁴ Декарт Р. Избранные сочинения. М., Наука, 1950, s. 344.

həm də bədən və nəfsi əlaqələndirir. Berdyayev insan bədənini bu əlaqədən kənarlaşdırır, yəni “mən” və bədəni bir-birindən ayırmaqla “mən”i cəmiyyətdən də ayırmış olur. Dekart da nəinki insan bədənini bu əlaqədən kənar qoyur, üstəlik “mən”i bütün düşünən şeylərin məskəni olaraq qəbul edir. Hər mütəfəkkirin öz prinsipindən irəli gələn bu fikirlərdə bir şey məlumdur: “mən” insanın insanlıq xüsusiyyətinin ən başlıcası, Allahın insanda təzahür meydanıdır. Bu təzahürü ruhda, təfəkkürdə, ağılda və s. görən mütəfəkkirlər müvafiq olaraq “mən”i də ruh, təfəkkür, ağıl və s. olaraq qəbul edirlər.

Bizim fikrimizə görə isə, “mən” – *insanda Allahdan olan ilahi zərrədir və ya insanı Allahla vasitəsiz olaraq bağlayan ilahi bağdır*. Əslində bu tezis yuxarıda səslənən fikirlərə zidd deyil, sadəcə fərqli bir bucaq altında, yəni ilahi aləm kontekstində təhlildən gələn nəticədir.

Yenə qayıdaq insanın Ali Varlıqla müqayisəsinə. Yaradılış iyerarxiyasında Allahın əhədiyyət mərtəbəsindən sonra Onun vəhdaniyyət mərtəbəsi gəlir. İbn Ərəbinin yazdığına görə, «Allah zatına görə əhəd (tək), adlarına görə külldür (çoxdur).¹ Onu da bildirir ki, «ilahi adlar sonsuzdur, çünki o adlar onlardan vəqə olan şeylə tanınır və onlardan vəqə olan şeylər də sonsuzdur». ² Nikolay Kuzanlı isə bütün mövcudatı özündə ehtiva edən Allahu nöqtəyə bənzədir: “Yalnız bir tək nöqtə mövcuddur; o, xəttin bükülüsü və kamilliyidir”. ³

¹ *İbn Ərəbi*. Fusus əl-Hikəm, s. 90.

² Yenə orada, s. 65.

³ *Кузанский Н.* Сочинения: В 2-х т. т. 1, Москва: Мысль, 1979, с. 419.

İnsan müəyyən keyfiyyətlərə, qabiliyyətlərə, istedadla malikdir və bunlar onu tanıdır, haqqında təsəvvür yaradır, digərlərindən fərqləndirir. Onlardan bəziləri insanla zəruri olaraq əlaqəli və ayrılmazdır, onun bəşəriyyətinin təyini, digərləri müəyyən şəraitlə bağlı yarana, dəyişə və itə bilər. Bu, Allah Təalanın bütün ad və sifətlərinin, o cümlədən bir-birinə zidd olanların tək zat ətrafında birləşdiyi vəhdət aləminə bənzəyir. “*Mən*” – *insanın bütün keyfiyyət və qabiliyyətlərini birləşdirən vəhdət aləmidir*. İnsanın təfəkkürünün, hisslərinin obyektinə kənar aləm olsa da, onların «süzgəci», forma qazandırmanı “*mən*”dir.

Belə məlum olur ki, “*mən*” həm Allahın təzahür meydanıdır, həm də kənar təsirlərin. Lakin burada əhəmiyyətli bir məqam var: “*mən*” əhədiyyət məqamında Allahın adlarının təzahür meydanı olduğu halda, kənar təsirlərə ikinci mərtəbədə – vəhdət aləmində reaksiya verir və bu reaksiya bilavasitə birinci məqamın işığından asılıdır.

Deyilənlərdən çıxış edərək “*mən*” və cəmiyyətin əlaqəsi barədə qısa bir təhlil aparaq.

“*Mən*” – cəmiyyətin tərkib hissəsi kimi

Qurani Kərimdə deyildiyinə görə, Allah Təala istəsəydi insanları bir tək ümmət edərdi (Quran 5/48). Ancaq onları imtahan etmək üçün ayrı-ayrı millətlər yaratdı. Ən zidd sifətlərə malik Allah Təalanın müxtəlif şəraitlərdə müvafiq sifətləri təzahür edir: rəhimlilərin ən rəhimlisi də Allahdır, günah içində batmış şəhərləri yerlə yeksan edən də. Başqa sözlə desək, cəmiyyət öz xarakterinə uyğun ola-

raq Allah Təalanın sifətlərinin şahidi olur. Təbii ki, bu, Allahın hər hansı bir şəraitdən asılı olması anlamına gəlmir. Yənə Qurani Kərimdə bildirilir ki, insanlar məhz seçdikləri yolla aparılır və bu yola uyğun rəhbərə layiq görülürlər. Yəni dəyişən nə Allahdır, nə Onun sifətləri, dəyişən insanlar, onların təfəkkürləri, dünyagörüşləri, seçimləri, mənəvi dəyərləri və buna müvafiq aldıqları cavablardır.

İnsan “mən”inin təzahürləri bilavasitə mühitdən, cəmiyyətdən asılıdır, çünki «cəmiyyət – «sosial instinktlərini» təmin etmək (Aristotel), öz hərəkətlərini idarə etmək (Hobbs, Russo) və s. üçün birləşən insan fərdlərinin birliyi-dir». Və ya «ictimai münasibətlər toplusudur».¹ Belə məlum olur ki, cəmiyyət müəyyən ənənələrin, siyasi və ideoloji məqamların şərtləndirdiyi bir qurumdur. Deyilənlərə onu da əlavə etmək olar ki, *cəmiyyət* həm də ayrı-ayrı “mən”lərin təzahürlərinin toplusudur. Lakin burada bir neçə məqama açıqlıq gətirmək lazımdır.

Əvvəla, söhbət oxşar təzahürlərdən gedir. Bunu bir növ uyğun, eyni daşların üst-üstə hörülərək binanın tikilməsinə bənzətmək olar. Təbii ki, sağlam daşlar üstünlük təşkil edəndə, bina da sağlam olur və təsadüfi əyri daşlar onlara uyğunlaşmağa məcbur olurlar, əks təqdirdə isə kənarda qalırlar. Əyri, yonulmamış daşlardan qurulmuş cəmiyyət isə gec-tez dağılmağa məhkumdur və yenidən tikilməlidir. Bu tikiliyə əlavə edilmiş hər yeni daş – “mən” – nə dərəcədə sağlam olmasından asılı olmayaraq eyni taleyi bölüşməli, istər-istəməz mövcud olduğu şəraitə uyğunlaşmaq üçün müvafiq əyri sifətlərini üzə çıxartmalı olur. Təsadüfi deyil

¹ Философский энциклопедический словарь Москва: Советская энциклопедия, 1983, с. 451.

ki, biz yuxarıda bütöv cəmiyyətin, hətta bəşəriyyətin taleyində hər bir fərdin məsuliyyət daşdığını vurğulamışdıq. Yeri gəlmişkən, burada bir vacib anı da qeyd edək. Uçmuş binanın dağıntılarının özü də bir «tikili»dir, belə olan halda cəmiyyət binanı yox, məhz belə uçuntuları xatırladır və bu uçuntunun daşları da buranın qanunlarına tabe olmalıdırlar.

İkinci tərəfdən, tikilidə «daşlar» üst-üstə təsadüfən yığılmır. Burada bir neçə amilin əhəmiyyətli rolu vardır: qədim ənənənin, mentalitetin və ...aparıcı qüvvələrin yaratdığı ab-havanın. Bu ab-hava məqsədyönlü şəkildə yaradıla bilər (ki, əksər hallarda məhz belə olur), baş verən iqtisadi, mədəni inkişafın zəruri nəticəsi kimi də yarana bilər və tədricən ilk ikisini sıxışdırmaq iqtidarındadır. Cəmiyyətin aparıcı qüvvələri deyəndə kimlər nəzərdə tutulur? Söhbət məhz mədəniyyətin, iqtisadiyyatın inkişafında söz sahibi olanlardan gedir. Əlbəttə, Semenkin dediyi kimi, «Hər söz mədəniyyətin inkişafı üçün bəhrə sayılmaz».¹ Söz sahibi deyəndə isə heç də “mən” nəzərdə tutulmur. “Mən” cəmiyyətdə söz sahibi olmaya da bilər və əksinə söz sahibi öz “mən”indən bixəbər ola bilər. Hər ikisi üst-üstə düşəndə isə sağlam bir binanın tikintisindən söz gedə bilər.

Maraqlı bir məqama gəldik: həm cəmiyyətin “mən”lərin təzahürü olmasından danışırıq, həm də cəmiyyətin qurulmasında və inkişafında “mən”in arxa planda ola biləcəyindən. Yenə müqayisə vasitəsilə öz fikirlərimizi izah edək.

Allah bir yaradan olaraq bütün yaradılmış varlıqlarda mövcuddur – ən kiçik zərrədən tutmuş bütöv kainata qədər. Bu, mütləq həqiqətdir. Lakin bu həqiqəti nəinki görməyən,

¹ *Семенкин Н.С. Философия богоискательства. Критика религиозно-философских идей софиологов. Москва, Политиздат, 1986, с. 137.*

hətta onu təhrif edən, inkar edən varlıqların olması da məlumdur. Həmin varlıqlar da mövcuddurlar, sadəcə öz varlıqlarının həqiqətindən uzaqdırlar və bu, onların var oluşunda, inkişafında öz mənfi rolunu müxtəlif şəkillərdə oynayır.

Eyni halı cəmiyyətdə də müşahidə etmək mümkündür. Cəmiyyət “mən”lərin təzahürlərinin toplusu olsa da, “mən”lərin təzahürləri məhz onun tələblərinə uyğun olmalıdır. Yəni hər cəmiyyət nəinki “mən”lərin həqiqi təzahürü üçün şərait yaratmır, əksinə onlara mənfi təsir göstərərək, onları fərqli şəkildə özünü ifadə etməyə məcbur edə bilir. İdeal dövlətdən (cəmiyyətdən) yazan Platonun fikrinə görə, «... dövlətin inkişafı və əmin-amanlığı üçün bütün təbəqələrə imkan vermək lazımdır ki, öz təbii imkanlarına müvafiq olaraq ümumi çiçəklənmədə öz paylarını versinlər».¹ Platon ideal cəmiyyətdən – “mən”lərə öz mahiyyətlərini ifadə etməyə imkan verən cəmiyyətdən danışır və belə cəmiyyətin həyatında təyinedici hədd olaraq «rəhbərlərin kəmiyyətini – azdır və ya çoxdur – deyil, zorakılığı və ya könnüllülüüyü, həmçinin kasıblıq və ya zənginliyi deyil, hər hansı bir biliyi»² nəzərdə tutur. Yəni cəmiyyət zahiri keyfiyyətlərə deyil, mənəvi keyfiyyətlərə əsaslanmalıdır ki, bu da “mən”lərin təzahürü, reallaşması üçün əlverişli şəraitin yaradılması deməkdir. Bu, şəxsiyyətin formalaşmasında “mən”in aparıcı rol oynaya bilməsi, yaxud “mən” və şəxsiyyətin bir çox cəhətdən bir-birinə uyğun gəlməsi, bir-birini tamamlaya bilməsi deməkdir. Məsələ burasındadır ki, “mən”dən fərqli olaraq şəxsiyyət cəmiyyətdən ayrı mövcud

¹ Платон. Государство. Законы. Политик. М., Мысль, 1998, с. 169.

² Yəni orada.

bitsə də, meyvə çürük olanda ondan tum almaq mümkün deyil və bu hal hətta həmin bitkinin kökünün kəsilməsinə belə gətirə bilər. Bununla yanaşı, istisna hal olsa da, bu da məlum həqiqətdir ki, çürük meyvələr içərisindən çıxan bir toxumla həmin bitkinin kökünü davam etdirmək, yaxud məhv olmuş cismin bir zərrəsindən həmin cismi yenidən almaq (klonlaşdırma cəhdləri) və ya həmin cisim haqqında mükəmməl məlumat (DNT təhlilləri) əldə etmək mümkündür.

“Mən” və cəmiyyətin zidd məqamları

Gəldik “mən” və cəmiyyət arasındakı ziddiyyət məsələsinə.

Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, cəmiyyət “mən”lərin yalnız müəyyən xüsusiyyətlərinin təzahürünə şərait yaradır. Cəmiyyət – bütöv bir strukturdur və “mən” onun daxilindədir. Cəmiyyətlə «doğmalaşmış», “qaynasa” bilmiş “mən”lər və ya bu “mən”lərin şəxsiyyətləri əziyyət çəkirlər, çünki qazandıqları müəyyən yer – bu yer mükəmməl bir tikili, bir qalaq uçuntu da olsa – onların təzahür edən məzmunlarına kifayət edir. Təbii ki, bu razılıq hissi bilavasitə təfəkkür səviyyəsi ilə əlaqəlidir. Yəni şəxsiyyətin təfəkkürü onun var olduğu cəmiyyətin çərçivəsi daxilində formalaşarsa, onun fəvqəlxəsiyyəti bu mükəmməl tikili və ya bu uçuntu səviyyəsindədirsə, malik olduğu məkan onu qane edir. Maraqlıdır ki, bir tikilinin gözəl eyvanındakı naxışlı, oymalı kərpiclə, uçuntular altında qalan və bunu özünün ən yüksək qisməti hesab edib bərişən kərpicin düşüncəsi fərqli səviyyələrdə olsalar da, eyni dərəcədə məhdudurlar – tam

təzahür olunmuş məzmun, tam ifadə olunmuş mahiyyət, tam uyğunlaşmış “mən” – şəxsiyyət – cəmiyyət. Lakin burada başqa bir maraqlı tərəf də mövcuddur: tikili daxilindəki kərpicdən fərqli olaraq uçuntular altında qalmış kərpic öz məhdudiyətini daha tez anlaya və onu keçməyə daha artıq cəhd göstərə bilər. Bunu, ən azı, onun olduğu vəziyyət tələb edir.

Əslində, hazır tikili uçuntudan daha üstün sayıla bilər. Lakin məsələyə başqa prizmadan baxaq. Mükəmməl bir kərpic mənsub olduğu tikilinin bir hissəsi kimi artıq öz misiyasını bitirib, o artıq bu sistemdən kənar, yaxud onun fəvqündə nə isə edə bilməz. Nə isə etmək ona lazım da deyil: yeri məlum və rahat. Bundan kənar nə isə istəmək absurdur. S.Xəlilovun dediyi kimi, «Cəmiyyətin yüksək dərəcədə təşkilatlanmış olduğu bir şəraitdə hər bir insanın fərdi həyatı özündən daha çox kənar amillərdən asılı olur. İnsan hələ dünyaya gəlməmiş, onun yaşamalması olduğu təbii, sosial-iqtisadi və mədəni-mənəvi mühit formalaşmış olur və bu mühit fərdlə müqayisədə qat-qat böyük miqyaslı proseslərlə bağlı olduğundan xeyli dərəcədə ətalətli və konservativ olur. Onun azacıq da olsa dəyişdirilməsi böyük daxili enerji tələb edir».¹

Uçuntular altındakı kərpic isə hər şeydən əvvəl uçuntunun nə olduğunu bilir və əgər düşüncəsi varsa, daha nizamlı, yüksək struktur arzulayar. Yəni iki kəskin fərq arasında müqayisə aparmaq imkanına malikdir. Digər tərəfdən o, olduğu vəziyyətdən daha yaxşısına keçmək üçün yollar axtarır, düşünür, planlar qurur. Deyilənlərə nümunə olaraq, bu

¹ Xəlilov S. Mənəviyyat fəlsəfəsi. Bakı, Azərbaycan Universiteti nəşriyyatı, 2007, s. 9-10.

gün yüksək sivilizasiyalı ölkələrdə yaşanan təfəkkür böhranlarını və hələ inkişafına yeni başlamış xalqlarda yaranmaqda olan təfəkkür oyanışını göstərmək olar.

Ziddiyyətli bir məqama gəldik: “mən”in inkişafı, yüksəlməsi üçün naqis bir cəmiyyətə ehtiyac vardır?! Əlbəttə, xeyr. Məsələ burasındadır ki, “mən” öz potensialını reallaşdırmaq üçün öz mühitini özü yaratmalıdır, hazır və müvafiq mühit ona ziyandır, onu tez kasadlaşdırar. Berdyayevin də dediyinə görə, «ziddiyyət eyniyyətdən zəngindir».¹ Bunu qaranlıqdan işığın daha yaxşı seçilməsinə də bənzətmək olar. Əslində, görkəmli şəxsiyyətlərin, mütəfəkkirlərin, parlaq istedadların həyat tarixinə baxsaq, deyilənlərin dönə-dönə sübut edildiyinin şahidi olarıq. Lakin naqis cəmiyyət inkişafda olan, kamilləşməyə can atan “mən”ə fərqli bir zərbə vurur: insan bir “mən” kimi inkişaf edir, yüksəlir, mənəviyyətinin ən yüksək pilləsinə çatır, zahirdə, yəni naqis cəmiyyət arasında isə o, bədbəxt, tənha, ən pis hallarda hətta dəli olaraq qəbul edilir. Əbu Turxan yazır: «Böyük insanın faciəsi əslində onun ali xoşbəxtlik məqamına yüksəliş cəhdindən doğur. Bu məqam isə özünü yaradıcılıqda və xilaskarlıq missiyasında büruzə verir».²

Yeri gəlmişkən onu da vurğulayaq ki, bu məsələdə iki mühüm amil daim diqqət mərkəzində tutulmalıdır: hər kəsin həqiqəti özü üçün mütləqdir və cəmiyyətin meyarları bu həqiqətdən bir çox hallarda fərqli olur. Xəlilov da bildirir ki, «...nur mənbəyi kimi baxılan bir mərkəzin insanın özü

¹ Бердяев Н.А. Дух и реальность, s. 57.

² Əbu Turxanın hikmət dünyası. Prof. Dr. Səlahəddin Xəlilovun təqdimatında. Bakı, “Çaşıoğlu” nəşriyyatı, 2012, s. 51-52.

üçün aydın və işıqlı olduğunu iddia edə bilmərik. Ən qaranlıq və məchul nöqtə bəlkə də elə mərkəzin özüdür. Mərkəzin işıqlanması, Fəzilətin aydınlaşması heç də hamıya yox, ancaq seçilmişlərə məxsus vergidir. İnsanı nurani edən də əslində Fəzilət nurunun təzahürüdür». ¹

Sual yaranır: cəmiyyətlə ziddiyyətdə olan hansı “mən”dir və ya bu ziddiyyətin kökü haradadır?

Tarixdən məlum olduğu kimi, cəmiyyətdə narazılıqların təməli əsasən sosial problemlərlə əlaqələndirilir. Əksər fəlsəfi və dini, hətta mistik cərəyanların yaranmasının köklərinin və ya onların ictimai fikir arenasında öz yerlərini möhkəmləndirmək üçün atdıqları addımların sosial səbəblərlə əlaqəli olması, yaxud onların sonrakı inkişaflarında bu amilin aparıcı faktora çevrilməsi dediklərimizə sübutdur. Buna istər Şərq, istərsə də Qərb fəlsəfə tarixində yetərincə nümunə göstərmək olar: kiniklərdən, protestantlıqdan, vəhhabilikdən və s. tutmuş, dominiklərə, hürufiliyə və s. qədər.

Deyilənlər danılmaz həqiqətdir, lakin məsələyə bir də fərqli prizmadan baxaq. Qeyd etdiyimiz fəlsəfi, dini cərəyanların təşəkkül və inkişaf tarixində ümumi cəhətləri nəzərdən keçirtsək, məlum olur ki, sosial vəziyyət yalnız məsələnin görünən tərəfidir. Məlum olduğu kimi, oxşar proseslərin başında ayrı-ayrı “mən”lər durur, başqa sözlə desək, bu proseslər ayrı-ayrı “mən”lərin müəyyən ziddiyyətdən qurtulmaq, onu aradan götürmək və *çoxluq arasında öz həqiqətini səsləndirməyin nəticəsidir*, öz «virtual cəmiyyət»lərini reallaşdırmasıdır.

Əhəmiyyətli faktdır ki, «əvvəlki nəslin ideyaları onun yaratdıqlarının timsalında sonrakı nəsil üçün mühitə, bazisə

¹ Xəlilov S. Mənəviyyat fəlsəfəsi, s. 11.

çevrilir. Bu bazis mürəkkəb, sinkretik sistem olmaqla həm ictimai mühiti, həm sosial-təbii mühiti, həm də mədəni-mənəvi mühiti ehtiva edir». ¹ Bu məsələdə nəzəri cəlb edən digər bir maraqlı tərəf də mövcuddur ki, tarixdə daha çox məhz bu tərəf qalır. “Mən”in ətrafına toplaşmış qrup və ya «kiçik cəmiyyət» böyük cəmiyyətlə ziddiyyətə girir, yalnız həmin “mən”in ideyaları ilə kifayətlənməyib şəraitə və zamana uyğun olan əlavə qüvvə toplayır, tədricən ilk “mən”in həqiqətləri bu ziddiyyətin tələblərinə «uyğunlaşdırılır», əridilir. Bu proses çox uzunmüddətli olduğundan ilk zərrə olan “mən” bu aşınmadan xəbərsiz qalır, əsl həqiqət, məqsəd isə unudulur. Bunun gözəl nümunəsini təsəvvüfdə görmək olar. Mahiyyəti Allaha eşqdən, səmimi ibadətdən və bunun üçün insanın təfəkkürünü ucaltmaqdan, kamilləşdirməkdən, insanın İnsan adının təsdiq edilməsindən ibarət olub və yalnız bundan sonra cəmiyyətə xidmət etməklə onu da ucaltmaq istəyən təsəvvüf yaranışından artıq 5 əsr sonra fərqli bir mənə daşımaqda idi: hər biri ayrıca sistemə malik olan bir qurum kimi formalaşmış təriqətlər cəmiyyətin, demək olar ki, bütün sahələrinə təsir göstərməkdə idi. Təsəvvüfün yuxarıda qeyd olunan mahiyyətinin, məqsədinin yerini təriqətin başında duranın – mürşidin – daha çox zamana və şəraitə uyğun gələn siyasəti və taktikası tutdu, təriqətin üzvlərinin təfəkkürü isə yalnız mürşidə gözübağlı itaət, təriqətin adının və məqsədinin reallaşmasına xidmət etmək üçün inkişaf etdirildi. Eyni tədrici təhrifi başqa cərəyanlarda da müşahidə etmək mümkündür. Bu səbəbdən “mən” hətta özünün belə yaratdığı «kiçik cəmiyyətlərlə» də ziddiyyətdə ola bilir, öz ifadəsi üçün fərqli şəraitlər axtarır.

¹ Yenə orada, s. 18.

Belə məlum olur ki, “mən”in cəmiyyətlə ziddiyyəti ilk anlar sosial problemlərlə bağlı olmaya da bilər və yalnız sonradan sosial faktorlarla əsaslandırılıb fərqli istiqamətə yönəldilə bilər.

Bundan başqa, cəmiyyətlə ümumi dil tapa bilməyən, yəni “mən”i daim cəmiyyətlə ziddiyyətdə olan şəxslər heç də həmişə cəmiyyətin «incidilən» təbəqəsindən olmamışdır, əksinə, belələrinə məhz maddi baxımdan təminatlı, bəzi hallarda hətta yüksək mənsəbli şəxslər arasında daha çox rast gəlmək mümkündür.

“Mən”in cəmiyyətlə ziddiyyəti zahirən, hiss olunacaq dərəcədə görünməyə də bilər. Bu hal görünərsə, bu artıq şəxsiyyətin cəmiyyətlə ziddiyyətinə çevrilir. Cəmiyyətin tələbləri ilə stabilləşən şəxsiyyət öz “mən”indən uzaqlaşır. Əbu Turxanın sözləri ilə desək, «"Mən"dən uzaqlaşdıqca dünya genişlənir. Və genişləndikcə seyrəlir və yadlaşır».¹ Lakin ayrılıqda şəxsiyyətin cəmiyyətlə var olan hər ziddiyyəti heç də “mən”in ziddiyyəti olmur. Bu səbəbdən bir insanın “mən”i və şəxsiyyəti arasında da ziddiyyət mümkündür. Bu da qəribə bir faktdır ki, belə şəxslər hətta təminatlı həyatdan, yüksək mənsəbdən uzaqlaşaraq öz “mən”lərini dinləməyə üstünlük vermişlər, yəni cəmiyyətin qəbul etdiyi şəxsiyyətlərindən imtina etmişlər. Burada sosial faktor arxa planda qalır, çünki ziddiyyət artıq mənəvi müstəviyə keçir və bu ziddiyyət əsasən yaradıcı şəxslərdə rast gəlinən bir haldır.

Deməli, “mən”in cəmiyyətlə ziddiyyəti heç də həmişə sosial bazalı deyil və ya yalnız bu səbəbdən deyil. Yeri

¹ Bax: Yenə orada.

gəlmişkən, maraqlı bir faktı da qeyd edək ki, bəzən öz ziddiyyətli cəmiyyətində əzabla yetişməkdə olan böyük bir istedadın inkişafı əlverişli bir şəraitdə, daha yaxşı bir sosial vəziyyətdə dayanır, “mən”in özünü ifadə etmək istəyi qalmır. Belə nəticə çıxartmaq olar ki, sosial problemlərə əsaslanan ziddiyyət həmin sosial problemin həlli ilə aradan qalxır.

Mənəvi səbəblərlə bağlı ziddiyyətlər sosial bazalı ziddiyyətlərdən daha dərin olur və “mən”in inkişafında daha əsaslı rol oynayır və bu ziddiyyətin aradan qalxması ikinci-yə nisbətən daha ağır və uzun zaman müddətində baş verir. Belə ki, əgər sosial ziddiyyətlər inqilab, çevrilişlər vasitəsilə aradan qalxırsa (bu, “mən”in də istəyi ilə ola bilər, şəxsiyyətin də), mənəvi müstəvidə bu, asanlıqla baş vermir. Məsələnin ağırlı tərəfi də budur ki, bu mübarizədə “mən”in qalibiyyəti onun dövründən çox sonra, hətta bir neçə əsr sonra qəbul edilir. Zamanında isə əksər hallarda “mən”in təzahürü cəmiyyətdə görünməz qalır.

Deməli, təfəkkürdə, mənəvi müstəvidə yaranmış ziddiyyət sosial bazaya əsaslanan ziddiyyətdən fərqlidir. Əvvəla o, əsasən cəmiyyətin deyil, insanın özünün dəyişməsinə, daha doğrusu, inkişafına gətirir. İkincisi, bu ziddiyyət yaradıcı xarakterlidir.

Beləliklə, qeyd etdiyimiz kimi, cəmiyyət müəyyən struktura malik, stabilləşmiş qaydaları, ənənələri olan bir «qurumdur». Bu, təfəkkürlərin, dünyagörüşlərin yonulub, rəndələnib həmin tələblərə uyğunlaşması deməkdir. Onu da əlavə edək ki, bu qismət həm yüksək inkişafı, həm də yarımqıq, hələ formalaşmaqda olan cəmiyyətin üzvlərinə aiddir. Hazır tikilinin kərpiclərini «sarayın» divarında qərarla-


şib sabitləşmək, yarımçıq tikilinin və ya uçuntunun kərpiclərini isə mamırın altında itib-batmaq qisməti gözlədiyi kimi. “Mən” – bu ənənədən kənara çıxmadır, ümumi qaydaya tabe olmamaq və ya böyük bir potensialın dar çərçivəyə sığmamasıdır. Biz dar deyəndə, ümumiyyətlə qaydaların stabilləşməsinə, strukturun müəyyənlişməsinə nəzərdə tuturuq. Əlbəttə, bu, heç də o demək deyil ki, “mən”lərin özünüifadəsi üçün xaos və anarxiya olmalıdır. Xeyr, söhbət “mən”in mövcud olduğu cəmiyyətdən nisbətən daha yüksəyinə can atmasından, dar çərçivədən nisbətən genişliyə çıxmaq arzusundan gedir. Əbu Turxanın dediyi kimi, «dünyanı dərk etmək üçün dünyadan kənara çıxmaq lazımdır». Təbii ki, xaos və yüksək cəmiyyət kəskin fərqləndiyi kimi, onlardan «nisbətən daha yüksəyin» mahiyyəti də fərqlidir.

Qadın və kamillik – cəmiyyətin yazılmış və yazılmamış qanunları

Cəmiyyət mürəkkəb quruluşa malikdir və müəyyən mənada münasibətlər sistemidir. Belə ki, valideyn-övlad, müəllim tələbə, müdir-işçi və s. münasibətlərində bir tərəfdən cəmiyyətin mahiyyəti durmaqla yanaşı, digər tərəfdən özləri də cəmiyyətin quruluşuna, xarakterinə, inkişafına təsir göstərir. Bu da qeyd olunmalıdır ki, bu münasibətlər sosial xarakterlidir və bu münasibətlərdəki hər kəs sosial fiqurdur. Obrazlı desək, hər biri müəyyən rolun ifaçısıdır. Bu rollarda oynayanlar isə qadın və kişidir. Bu mənada, daha ümumi şəkildə götürsək, cəmiyyət qadın-kəşi münasibətləri üzərində qurulur. Düzdür, bu ifadələrlə ilk yada düşən məhəbbət olur və məhəbbətin daha geniş mənanı və dərin münasibətləri ehtiva etdiyini nəzərdə tutaraq bu fikirlə razılaşıırıq.

Qadın və kəşi bir-birinin güzgüsüdür. Düzdür, kamil insan deyəndə yada məhz kəşi düşür. Bununla belə, yazılmamış bir qanun kimi, birinin necə bir şəxsiyyət kimi for-

malaşması bilavasitə digərinin də formalaşmasına təsir göstərir. Maraqlıdır ki, bir növ bu qanunun qorunması naminə Qurani Kərimdə də hər kəsə öz tayı ilə ailə qurmaq tövsiyə edilir. Məsələn: “Mömin kişilər və mömin qadınlar bir-birlərinin vəliləridir (dostlarıdır)” (Quran 9/71). Təsadüfi deyil ki, bədii ədəbiyyatda da kişi və qadını quşun iki qanadına bənzədilir. Xüsusi detallara varmadan biz məhz qadının şərhinə keçirik. Əslində, bu, sadəcə qadın haqqında olmayacaq və kişinin qadının güzgü əksi olmasını nəzərə alsaq, deməli, söhbətimiz həm də kişi haqqında olacaq. Və burada hər hansı feminist düşüncələr yox, qadın və kamillik mövzusu araşdırılacaq.


Allah insanı yaratdı və ona Öz ruhundan üflədi. Bu ruh insan üçün ilahi aləmə aparan bir vasitə, müqəddəs dünya ilə bağlayan bir əlaqə oldu.

İnsan kamilliyi, ülviyyəti, müqəddəsliyi öz ruhu ilə tanıyır. Gözəlliyi, ecazkarlığı öz ruhu ilə duyur. Paklığı, ucalığı öz ruhu ilə yaşayır. Öz ruhu ilə fiziki bədənini ali məqsədlərə aparır.

Allah insanı – Adəmi yaradanda onun ətrafında heç kim yox idi, ona adları, bilikləri öyrədən Allahdan başqa. Adəm kamillik zirvəsində idi! Bir yaradılmışın ola biləcəyi ən uca zirvədə! Başqa bir məkandan zətən xəbəri yox idi. Sonra mələklər səcdəyə gəldi, sonra İblis üsyana qalxdı, sonra daha

bir insan – Həvvə yaradıldı. İki insan – ailə, kiçik cəmiyyət formalaşdı və ortaya fərqli məsuliyyətlər, problemlər, günahlar çıxdı. İnsan özündə yeni keyfiyyətlər kəşf etdi: kişilik-qadınlıq, güc-zəiflik, tamah-cəfakeşlik, hiylə-cəsarət, maraq-hünər və s. Hər keyfiyyətinə uyğun istəklər, arzular doğuldu, insan da o arzuların, planların arxasınca qaça-qaça ilk yaranış nöqtəsindən – Kamillik zirvəsindən uzaqlaşdı və uzaqlaşdıqca yenidən bu zirvəyə qayıtmaq çətinləşdi.


Allah insanı yaratdı... İnsanlıq zirvəsindən sonra qadınlıq və kişilik məqamlarını verdi. Bütün bəşər qadın və kişi qütblərinə bölündü. Bölündü, rəqabət başlandı, barışıq nöqtələri arandı, oxşarlıqlar, fərqlər təhlil olundu... Zirvə – İnsanlıq zirvəsi yada düşmədi.

Zirvə hər kəs üçün deyil. Seçilmişlər üçündür...

Bir ingilis yazıçısı – Coş Makdauell özünün «Sevməyin sirri» kitabında yazdığına görə xristianlıqda bu zirvənin adı İsa Məsihdir və ər-arvad bir-birinə yaxınlaşmaq üçün bu zirvəyə qalxmalıdır-lar. İslamda isə bu zirvənin adı İnsan – Kamil İnsandır. Bu zirvəyə çatanın qadın və ya kişi olması deyil, mənəviyyəti, imanı

diqqət mərkəzində durur və cinsinin ona verdiyi üstünlüklər, imkanlar deyil, öz insanlıq mahiyyətini nə dərəcədə reallaşdırma bilməsi müzakirə mövzusu olur.

Sosial qaygıların, maddi tələbatların təsiri və təzyiqi altında insan tez-tez bir ruh daşdığını unudur. Amma ən çox bunu unudan və unutduran qadınlardır. Niyə?! Səbəb nədir?!

Deyilişi qəribə səslənir,  ancaq bu bir həqiqətdir ki, qadınların ayrıca bir tarixi, bu tarixin özünəməxsus dövrləri, çiçəklənməsi, tənəzzülü var. Daha dəqiq desək, qadınların tarixi ümumi tarixdən çıxarılıb ayrıca qələmə alınıb. Bu da bir həqiqətdir və təbiidir ki, qadınların tarixi kişilərin tarixinə nisbətdə yazılıb, tədqiq edilib.

Qadınların apardıqları mübarizənin əsas obyektinə kişi olub. Mübarizənin məqsədi də çox aydın olub: səs hüququ, azadlıq, kişilərlə bərabər hüquq. Yeri gəlmişkən, onu da qeyd edək ki, bu mübarizə daha aktiv və daha kəskin şəkildə Amerika Birləşmiş Ştatlarında aparılıb. Təsadüfi deyil ki, feminizm də öz tarixini məhz buradan başlayır.

Qadınların Avropada və Amerikada apardıqları mübarizələrin xarakterinə baxanda, məlum olur ki, qadınlar bəzən azadlıq deyə-deyə azadlıq hissənin özünün belə quluna çevriliblər və nəticədə onlar ideyanı deyil, ideya onları idarə edibdir. Məhz maddi istəklərinin tələbləri ilə XVIII əsrin sonlarında qadın hərəkətləri fəallaşmağa başlamışdır. Qərbdə qadın üsyanlar etdi, çünki buna ehtiyacı var idi. Çünki onun heç bir hüququ yox idi, nə insan kimi, nə qadın

kimi. O, alət idi. “Alət” öz varlığını sübut etmək üçün inqilaba əl atmalı idi, bunu ondan içindəki ruh, fitrən aldığı mahiyyət tələb edirdi. Lakin tələblər əsasən maddi xarakter daşıyırdı, qadınların sosial həyatlarına aid olurdu və təbii ki, bu tələblərin hökmünün yanında mənəviyyat arxa plana keçməyə məcbur idi. Məhz mənəviyyatın unudulmasının nəticəsi idi ki, qadın hərəkətlərinin həm tələbləri, həm əldə etdikləri nəticələr get-gedə daha ağılaşmaz, daha dağıdıcı olurdu. Lakin bir daha təkrar edirik ki, Qərb qadınının buna ehtiyacı var idi. Qərbdə qadının nəinki kişiyyə nisbətə aşağı, ümumiyyətlə hər hansı yeri, statusu yox idi.

Bəs İslam Şərqiində? Maraqlıdır ki, “Min bir gecə” nağıllarının, hekayətlərin təsiri ilə, yaxud daha hansı səbəbdənsə ədəbiyyatlarda, hətta düşüncələrdə də bir “Şərq qadını” anlayışı var: ecazkar, sevgi dolu, ağıllı, tədbirli, ruhən və cismən azad. Burada həqiqət payı olsa da, Şərq qadınının da öz spesifik problemləri var.

Bir daha qeyd edək ki, məhz Qərb qadınının ayrıca tarixi, hüququ və s. var. Düzdür, bu gün qadınların hüquqları müsəlman ölkələrində də kobud şəkildə pozulur. Lakin, əvvəla, yalnız qadınların deyil, kişilərin, uşaqların da hüquqları pozulur. İkincisi, bütün bunlar insan hüquqlarına hörmətsizlikdən daha çox, insanın özünün savadsızlığının, öz mahiyyətindən, məsuliyyətindən və hüquqlarından xəbərsizliyinin nəticəsidir. Nəhayət, üçüncüsü, bu, daha çox cəmiyyətin problemi, nəinki ayrıca bir fərdin, yaxud cinsin.

Əslində, qadının sosial çərçivədən kənara çıxma bilməyən mübarizəsinin təsiri ki, İslam və qadın deyəndə də ilk yada düşən örtünmə və çoxarvadlılıqdır. Qurani Kərim kimi dərin və hərtərəfli bir hikməti oxuyanda ilk növbədə

qadının məhz zahiri tərəfinə aid ayələr müzakirə obyektinə çevrilir. Bir çox hallarda müdafiə mövqeyindən çıxış edənlərin ən güclü arqumenti bu olur ki, Quranda qadına xüsusi diqqət və hörmət kimi bir surə «Qadınlar» adlanır. Belə bir məntiqdən çıxış etsək və Qurani Kərimdə yalnız bir surənin qadınların, bir neçəsinin isə kişilərin adı ilə əlaqəli olduğunu iddia etsək, tərəzinin ədalət prinsipi pozulmuş kimi görünməzmi? Amma biz məsələyə fərqli prizmadan baxırıq.

Qurani Kərimdə qadınlara olduğu kimi, kişilərə də ayrıca müraciətlər vardır. Qalan bütün müraciətlər isə hər ikisinə, yəni insana ünvanlanıb və bunların hər birində qadının da payı kişininki qədərdir. Allah Təala «bir düşünmürsünüzmü?» deyəndə qadını da düşünməyə çağırır. Hələ doğulmamış insana müraciət edib «Mən sizin Rəbbiniz deyiləmmi?», (Quran 7/172) – deyə əhd bağlayanda da onun cinsi deyil, insanlığı, imanı, etiqadı və Allaha sadıq olan ruhu ön plana çəkilir. «Ey insanlar, Sizə Rəbbinizdən açıq dəlil gəldi və Sizə açıq-aydın bir nur endirdik», (Quran 4/174) – buyuranda da öyrənməyə, Haqqın dəlil və hikmətlərini dərk etməyə kişilərlə yanaşı, qadınları da məsul edir. İslamda Allah Təala insanı kor-koranəliyə, fanatizmə deyil, öz seçiminin mahiyyətini, məsuliyyətini, ucalığını anlayan dərrakəli imana dəvət edir və bu dəvət qadına da aiddir.

Bəs bu çağırışlara, buyruqlara qadın necə cavab verir? Bu gün qadın Allahın onun üçün ayırdığı qismət payından nə dərəcədə yararlanı bilər?

Bu gün İslam Şərqində qadınlar Qərbdən fərqli olaraq öz varlıqlarını təsdiqləmək üçün ətrafla, cəmiyyətlə deyil, daha çox öz özü ilə mübarizə aparmalıdır. Lakin təəssüf ki, bu gün Şərq Qərbi hər şeydə olduğu kimi, bu addım da

təqlid etməyə çalışır, hətta öz ali qanunlarını, artıq neçə əsrdən bəri malik olduğu hüquqlarını Qərbin təqdim etdiyi məhdud çərçivələrə salıb, onların dar, birtərəfli prizmalarından qiymətləndirirlər.

Qadın məişət qayğularını aşa bilmir. Ər-uşaq-ev müqəddəs üçlüyünə səcdə edə-edə ömrünü yaşayır. Arzuları, planları, problemləri bu üçlük çərçivəsindən kənara çıxma bilmir. Çıxsaxsa... küfrdə günahlandırılır, cəzalanır. Ailə gözəldir, müqəddəsdir, lakin qadına insanlığını unutturmamalıdır. Gələcək nəslin qayğısına qalmaq vacibdir, ancaq gələcək boş yer üzərində qurula bilməz. Qadın öz varlığını, insanlığını ilk növbədə özü dərk etməli və bunu öz həyatında göstərməlidir ki, övladı da bundan nümunə götürə bilsin.

Qadın nəfsinin qulu olmaqdan xilas ola bilmir. Allah Təala: «Mal və oğullarınız dünya həyatının zinətidir. Əbədi qalan gözəl işlər isə Rəbbinin yanında daha xeyirli, daha savabdır (Quran 18/46), – deyər buyursa da, zər-ziba, dəbdəbə, qır-qızıl, övlad-uşaq məhəbbəti qadının bütün ağılını, şüurunu, düşüncəsini istiqamətləndirir, din-imanının, sevgisinin, sədaqətinin ölçüsünə çevrilir. Qadın unudur ki, Allah Təala: «Ey inananlar, Allahdan qorxun, Onun Rəsuluna inanın ki, sizə rəhmətindən iki pay versin, sizin üçün işığında yeriyəcəyiniz bir nur var etsin və sizi bağışlasın. Allah çox bağışlayan, rəhmlidir, (Quran 57/28), – deyəndə insanı – həm kişini, həm qadını ilk növbədə öz mənəvi dünyasına, könlünə baxmağı və oranı Allahdan alacağı nur, hikmət üçün açıq, təmiz saxlamağı tövsiyə edir. Öz quluna qarşı çox şəfqətli, çox mərhəmətli olan Allah Təala ona açıq ayələr göndərir ki, onu qaranlıqdan aydınlığa çıxartsın (Qu-

ran 57/9). Allahdan aldığı nur qadına onun əsl mənəviyyatını, mahiyyətini tanıdır, onu nəinki nəfsinin hökmündən qurtarır, həm də nəfsinin özünü də maddi istəklərə qul olmaqdan xilas edir.

Əslində, belə məlum olur ki, Qərb və Şərq qadınını fərqli məsələlər düşündürsə də, problemlərinin kökü ayrı olsa da, bugünkü vəziyyətləri – böhranları eynidir.

Qadının insanlıq meyarı kişidir. Ən uca zirvə «kişi kimi» olmaq hesab edilir. Qadın hey kişinin ardınca çatmaq, onun keçdiyi yolu keçmək, onun düşüncəsi ilə düşünmək istəyir. Bacarmırsa, özünü əskik, naqis bilir. Təbii ki, bacarmır və təbii ki, «əskik» qalır. Çünki o, kişi deyil, qadındır.

Yeri gəlmişkən, oxşar bir aldanış ümumiyyətlə Şərqə xasdır: şərqli bütün cəhdləri ilə qərbliyə bənzəməyə çalışır – onun dilində danışır, öz maraq dairəsini onun maraq dairəsinə uyğunlaşdırır və s. Lakin heç vaxt şərqli qərblə ola bilməz və nə qədər ki, şərqli öz şərqliliyindən xəcalət çəkib ondan qurtulmağa çalışacaq, daim qərblinin istehza və saymazlığı ilə rastlaşacaq.

Özünün bu meyarından əl çəkə bilməyən, bütün həyatını onunla nizamlayan ***qadının zirvəyə gedən yolu da kişidən keçir!*** Zirvəyə çatmaq üçün əvvəlcə digər qütbə çatmaq, sonra dönüb zirvəyə qalxmaq... Uzun və mənasız bir yol... Yəqin buna görə tarixdə filosof qadınların, qadın rəssamların, şairələrin sayı barmaqla sayılacaq qədərdir. Amma bioqrafik əsərlərdə yaradıcı kişilərin sevgililərinin adlarına tez-tez rast gəlmək olur və bu, böyük maraqla oxunur. Qadın kişinin ilham pərisi olması özünün ən uca məqamı bilir!

Qadın unudur ki, o da zirvəyə kişi ilə eyni məsafədədir – o, qadın qütbündədir və bu zirvəyə ən yaxın və real yol yalnız qadın kimi mümkündür. Qadın bu həqiqətləri ona öyrədən Qurani Kərimdəki hikmətləri unudur və yeni, modern üsullara üz tutur – Qərbin təqdim etdiyi üsullara.

Bu gün Qərb bizə özünə xas qadınlıq və kişilik meyarlarını öyrədir, bizə insanlığı deyil, iki qütblülüüyü, qütblər arasında münaqişə yaradıb, sonra bu münaqişəni sakitləşdirməyi öyrədir, mənəviyyatsızlığı azadlıq, qarşılıqlı hörmətsizliyi öz hüquqlarını tanımaq kimi təqdim edir. Hazırda ən çox keçirilən beynəlxalq səviyyəli konfranslar genderə həsr edilir, ən iri pullar, qrantlar bu sahəyə ayrılır. Bu təqdimatlarda insanlığın ən yüksək zirvəsi qadınlıq və ya kişilik olaraq qalır, halbuki islamda bu, kamilləşmə yolunun ən aşağı pilləsidir. Lakin bu da həqiqətdir ki, müsəlman qadını bütün bu hüquqlara ta əvvəldən sahib ola-ola indi onları təhrif olunmuş şəkildə qərblidən öyrənmək məcburiyyətindədir. Onlar unudurlar ki, Əbu Turxan demiş, «Başqasının getdiyi yol bizi sabaha apara bilməz». Bizə yolumuzu azdırırlar, çünki öz yolumuzla gedəndə onlardan ucada dayanır, onlardan müdrik oluruq, bu da onları qane etmir.

Qadın unuduqlarında, səhvlərində kişini günahlandırır və ona düşmən kəsilir, ona meydan oxuyur. Məhz bu yanılmanın nəticəsidir ki, tarixdə təşəkkül tapan qadın hərəkətləri bəzən çox kəskin xarakter alıb. Məsələn, İnternet saytlarından birindən alınan məlumata görə, «90-cı illərin əvvəllərində universitetlərdə feminizmin təxminən 15000-dən 30000-dək dərnəkləri yaranmışdır. Onlar əhəmiyyətli bir dəstəyə və təsirə malikdirlər. Bunu müəllim-professor heyətinin 90%-inin liberal baxışlı şəxslərdən ib-

arət olması da deyir. Eyni zamanda bu, həm də cavan kadr-lara, xüsusilə qız-tələbələrə təsir göstərmə imkanı demək-dir. Bu gün hətta onu (feminizmi) məktəblərə də yerləşdir-məyə cəhd göstərirlər».¹ İnternet səhifələrindən məlumatla-ra və reallığa baxanda isə qadının min bir əziyyətlə qazan-dıqlarının yanında ruhunun itirdikləri daha dəhşətli görü-nür. Ən azından ürəyindəki nifrət, dağıtmaq, üstələmək, əvəzləmək istəyi qadına öz mənəviyyatını işıqlı saxlamağa mane olur. Qadın unudur ki, doğulmamışdan qabaq Allah hər kəslə fərdi əhd bağlayır. Deməli, hər kəsin günahı da fərdidir, savabı da, xatırlaması da, unutması da.

Bəzi hallarda qadın və kişilərin eyni hüquqları o dərə-cədə qabardılır ki, Mişel Fukonun «cins yoxdur» fikri real-laşmağa başlayır. Qərbə qarşılıq Şərq müdrikliyinə müraci-ət edək. «Kitabi Dədə Qorqud»da ərlərinin, qardaşlarının birinci köməkçisi, kişinin «başının baxtı, evinin taxtı» olan qadın onu da unutmur ki,

*Öyünərsə, ər öyünsün, – aslandır!
Lovğalanmaq arvad üçün nöqsandır.
Öyünməklə arvaddan kişi olmaz...*

Qadın kişiyyə düşmən kəsilə-kəsilə yenə unudur ki, Allah iki qütbü bərabər yaradıb. Bir qütbün zirvəyə gedən yolu digərinin tapdalanmasından keçmir. Digər qütbü məhv etmək yenə iki qütb arasında baş verən bir əməldir... zirvə-ni unutduran bir əməl.

Qadın bəzən öz qütbünü zirvə bilir. Beləcə özünü səcdəgah bilə-bilə tapdaq altına çevrilir. Reklam oluna-oluna hətta cansız şeylərin belə fonuna çevrilir. Acınacaqlı bir

¹ Краткая, но подлинная история феминизма // <http://www.menalmanah.narod.ru/histfm.html>

haldır ki, Avropada bu gün qadın hətta vitrinə qoyulan bir «satış obyektinə» çevrilib. Daha acınacaqlı olanı isə bu, qadını azad, hüquqlarını tanıyan, kişilərlə eyni hüquqlara malik bir vətəndaşı kimi qəbul edən bir cəmiyyətdə baş verir. Bu nədir? Qadının azad seçiminin nəticəsi?

Hər qütb yalnız öz tərəfinin həqiqətlərindən agah ola bilmək qüdrətidir. Bu qütblər birləşməklə həqiqəti olduğu kimi, tam şəkildə dərk edə bilərlər. Bunun üçün fiziki varlıq çox azdır. Ruh lazımdır. Qadın isə ruhunu unudub, ... qarşı tərəfə də unutdurub.

Qadınla ilk assosiasiya yaradan söz – gözəllikdir. Gözəllik deyəndə isə ilk növbədə zahiri görkəm yada düşür. Nadir qadın tapılar ki, öz zahiri görkəminə laqeyd qalsın və maraqlıdır ki, belə laqeyd qadınları qadınlıqdan uzaq hesab edirlər. Allah hər şeyi gözəl yaradıb, sadəcə bu gözəlliyi doğru yerdə və düzgün qiymətləndirməyi bacarmaq lazımdır, yəni gözəl olan həmin varlığın daşdığı mahiyyət, ruhundakı Allah nurunun səviyyəsidir. Zahiri görkəmlə mənəviyyətin üst-üstə düşməsi, bir-birini tamamlaması isə kamillikdir. Bunlardan biri digəri ilə ziddiyyət təşkil edəndə insanın özündə, sözündə, ümumiyyətlə, bütün varlığında naqislik, yarımçıqlıq yaranır və bu, özünü istər cəmiyyətdə, istər seçdiyi peşə sahəsində, istərsə də şəxsi həyatında göstərir.

Bu səbəbdən zahiri görkəmi, fiziki varlığı ilə kişilər üçün «ilham pərisi» olmaq qadını cılızlaşdırır... halbuki, ruhu ilə kişi üçün aydın bir güzgü olmaq qadına daha böyük məqam bəxş edə bilər. Sufi hikmətinə görə, «mömin möminin aynasıdır». Tamamlanma hissi bütün insanlara, həm qadınlara, həm də kişilərə xasdır. «Məhəbbət və intellekt» ki-

tabında məhəbbətləri növlərə bölən Səlahəddin Xəlilov yazır: «Eyni olanlardan nə isə yeni bir şey əmələ gələ bilməz. Fərqli olanlar da hər hansı bir münasibətə, əlaqəyə girməsələr yeni heç nə yaranmaz. Ona görə də, söhbət fərqli tərəflərin təmasıdan, əksliklərin vəhdəti və mübarizəsindən gedir».¹ Qadın yalnız zahirən deyil, ruhən də kişini tamamlamağı bacarmalıdır. Bu isə, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, zahirlə batının bir-birini tamamlaması, yəni kamillikdir.

Qütblər haqqında fikirlərimizə yekun vuraraq bildirək ki, qadın və kişi arasındakı münasibətləri iki növə ayırmaq mümkündür: yalnız Qadın-Kişi və Qadın-Zirvə-Kişi. Birinci halda onlar fiziki baxımdan daha yaxın olsalar da, ruhən çox uzaqdırlar. İkincidə isə münasibətlər ruhən də, fiziki baxımdan da həm yaxın, həm möhkəm olur, çünki Zirvədə birləşirlər. Əks təqdirdə isə boş mübahisələr, mübarizələr, inqilablar, hüquq tələbləri, qarşı tərəfin qurduqlarını vurub dağıtmaq və s. hallar baş alıb gedir. Zirvədə isə kamillik var, tamamlanma, yaradıcılıq sevinci və ali harmoniyaya qoşulma səadəti var.

İnsanları bir-birindən fərqləndirən onların cinsi, irqi, milliyyəti deyil, onların təfəkkürüdür. Məhz təfəkkürünün səviyyəsinə uyğun olaraq insan istər öz mənəvi aləminə, istərsə də xarici mühitə münasibət göstərir, onu dərk etmək vasitəsi seçir. Qısa şəkildə desək, primitiv düşüncənin seçdiyi obyekt də, ona aparan vasitəsi də primitiv olur. Təfəkkür səviyyəsi yüksəldikcə obyekt də yüksəlir, aliləşir, vasitələr də. İnsanın gördüyü təhsil, oxuduğu ədəbiyyat, ədəb-əxlaqı, eyni zamanda, ətraf mühit, cəmiyyət onun təfəkkürünü formalaşdıran maddi və mənəvi amillərdir. Bununla

¹ Xəlilov S.S. Məhəbbət və intellekt. Bakı, «Nurlan», 2006, s. 56.

belə, hər bir amildən yüksəkdə duran, onlara güclü təsir göstərə bilən aparıcı bir faktor da var: ilahi qüvvə. Burada əhəmiyyətli bir cəhət xüsusilə vurğulanmalıdır: ilahi qüvvənin təsiri də insanın təfəkkür səviyyəsindən asılıdır. Yəni əslində ilahi qüvvə eynidir, onu qəbul edən obyekt isə fərqlidir. Günəş eyni şəkildə işıq saçır, ancaq ayrı-ayrı məkanlar bu şüalardan eyni qidalana bilmir, təbii ki, fərqli də nəticələr ortaya çıxır: bir məkanın qarı-buzu heç cür ərimək bilmir, bəzi yerlər isə yanıb kül olur, hətta eyni məkanda bir yerdən gül bitir, başqa yerdən qanqal, üçüncü bir yerdə isə ümumiyyətlə həyat yoxdur. Qurani Kərimin ayələrindən birində deyilir: «Göydən su endirdi və çaylar öz arxlarına (tutumuna) görə çağlayıb axdı» (Quran 13/17). Hər arx öz ölçüsünə görə su qəbul etdiyi kimi, hər insan da öz təfəkkürünə görə ilahi qüvvə ilə ünsiyyətdə olmaq bacarığına malikdir. Mənbələrin verdiyi məlumata görə, ilk sufi qadın olan Rabiə əl-Ədəviyyədən: «Böyük işləri hər zaman kişilər görür, qadınlardan heç peyğəmbər də yoxdur, dediyin sözləri haradan alıb deyirsən?», – deyə soruşanda belə cavab verir: «Tarixdə heç bir qadın da Firon kimi «Mən sizin Rəbbinizəm» deməyib».

Qadın nəfsini ruhundan daha yaxşı tanıyır, ona görə də nəfsinin verdiyini daha ürəklə, həvəslə qəbul edir, nəinki ruhunun.

Əslində isə...

Qadın bir insan kimi Allahdan ruh alıb, yalnız Onun bildiyi adlardan agah edilib, Allahın onun üçün nəzərdə tutduğu ali insanlıq məqamı qarşısında bütün yaradılanlar səcədə edilib, dağın-daşın götürə bilmədiyi ilahi əmanəti daşımağa razılıq verib, ruhu doğulmamışdan qabaq Allahla əhd bağlayıb. Bu qədər böyük bir məsuliyyətə boyun olan bir

İnsan bunların hamısını unudub yalnız qadınlıq missiyası ilə necə kifayətlənə bilər?

Qurani Kərimdə yalnız seçilmiş kişilərdən – peyğəmbərlərdən deyil, həm də seçilmiş qadınlardan – peyğəmbər anasından və ya qoruyucusundan da söz açılır. Məryəm surəsində deyilir: «Mələk Məryəmə dedi: Ey Məryəm, Allah səni öz kəlamı ilə müjdələyir, adı Məsih İsa Məryəm oğludur» (Quran 3/45) və ya «Həqiqətən, Məsih İsa Məryəm oğlu Allahın rəsulu, Onun Məryəmə çatdırdığı kəlamıdır» (Quran 4/171). Qadın da kişi kimi Allahın kəlamını qəbul etməyə qadir bir varlıqdır. Qadın da bu kəlamı insanlara çatdırmağa məsuldur. Qadının bütün varlığını, zahiri və bətinə mahiyyətini Mövlana öz «Məsnəvi»sində belə tərənnüm edir: «Qadın – Haqq nurudur, sevgili deyil; sanki yaradıcıdır, yaradılmış deyil».¹

Allah insana öz ruhundan üfləyir. Qadın bu müqəddəs missiya üçün Allah tərəfindən seçilmiş saf, ulvi məkandır. Allahdan gələn ruhu qəbul etməyi, gələcək nəslin davamçısı olmağı və bütün bunlarla da Haqqın nuru olmağı qadın üçün necə bir cəza, kişilərdən aşağı səviyyə hesab etmək olar? Özünün bu keyfiyyətini ön plana çəkib həm də Allahın kəlamını qəbul edib dərk edə bilmək qüdrətini qadın necə unuda bilər?

Fəridəddin Əttar «Təzkirətü'l-övliya» əsərində sufi qadın Rabiə əl-Ədəviyyə haqqında yazanda bildirir ki, o, öz ruhi inkişafında elə bir səviyyəyə çatmışdı ki, orada qadın və kişi fərqi qalmamışdı, yalnız insanlıq məqamı var idi.²

¹ *Mevlana Cəlaəttin Rumi*. Mesnevi. Terceme və şərheden Tahirul-Mevlevi. İstanbul, Şamil Yayınevi, I, 1995, 2442.

² *Attar Ferideddin*. Tezkiratü'l-evliya. Terc.: S.Uludağ, İstanbul, Erdem yayınları, 1984, s. 109.

Allahın hikmətinə gedən yollar saysızdır və insan öz mahiyyətindən doğan bir istəklə bu hikmətə gedən yolları arayıb-axtarır. Qadın üçün bu yollar daha çoxdur. *Bədəni ilə ruhu arasındakı vəhdətin dərkindən başlayan bu yol Kamilləşməyə, ən əsası isə ətrafı üçün bir Kamillik nümunəsi olmağa aparır.* Deməli, Kamil insan deyəndə yalnız kişi yox, həm də qadın nəzərdə tutulur.

İdeal və idol

Kamilləşmə müəyyən bir nümunəyə doğru can atmaqdır, ona bənzəməyə çalışmaqdır. Bu nümunə – idealdır. İllər keçdikcə, düşüncələr dərinləşdikcə, ailə çərçivəsindən məktəbə və cəmiyyətə ayaq açan insanın ideali da müvafiq olaraq dəyişir: valideyn, müəllim, ədəbi qəhrəmanlar və nəhayət, cəmiyyətin, mühitin diktə etdiyi ideallar.

Niyyətlər, məqsədlər və onlara çatmaq üçün istifadə olunan vasitələr fərqlənsələr də, nümunənin varlığı vacib və mütləqdir. Bu fərqlər hər şeydən əvvəl düşüncə səviyyəsinə asılıdır. Düşüncə və ideal sanki bir-birini stimullaşdıraraq insanı irəli aparır, kamilləşdirir: ideal nə dərəcədə alırsə, bir o qədər düşüncənin səviyyəsinin yüksəlmək imkanını yaranır, yüksələn düşüncə isə müvafiq olaraq yeni üfüq – ideal axtarır. Burada əhəmiyyətli olan məqam səbəb və nəticənin, daha böyük miqyasda götürəndə isə başlanğıcla sonun əlaqəli olmasıdır. Onların arasında hər hansı əlaqə yoxdursa, yaxud bu əlaqə zənciri harada isə qırılırsa, yəni ideal təməl prinsiplərdən fərqlənirsə, onda hər hansı inkişafdan söz gedə bilməz. Məsələn, bir uşağın ideali atasıdırsa, o, məhz öz ailəsindən aldığı tərbiyə və təlimlə atasına

oxşaya bilər; bir xarici ədəbi qəhrəmanı özünün ideali hesab edən bir şagird həmin qəhrəmanın fikirlərini, ideyalarını mənimsəməli, onun “dünyasının” sakininə çevrilməlidir. Yaxud bir cəmiyyət yalnız öz milli-mənəvi təməlləri üzərində qurulmuş ideallarla kamilləşə, irəli gedə bilər. Bu baxımdan, bir daha vurğulayaq ki, insanın inkişafında təməl prinsiplər xüsusi əhəmiyyətə malikdir. Məhz onların düzgün seçilməsi və insana təlqin edilməsi həmin insanın düzgün inkişafı olmaqla yanaşı, həm də onun kənar təsirlərə daha rəşional münasibət bəsləməsinə şəraitin yaradılmasıdır. Əks təqdirdə insanın kənar qüvvələr tərəfindən idarə olunması ehtimalı artır. Başqa sözlə desək, insan öz inkişafında kamil nümunə olaraq öz kökündən gələn bir obrazı, prinsipi deyil, ona süni şəkildə verilən, düşüncəsinə “yamaq edilən” bir prinsipi mənimsəməli olur. Bu, həmin insanın, daha geniş miqyasda götürəndə isə, cəmiyyətin, hətta xalqın itməsi, yad bir mədəniyyətin, ideyanın içərisində əridilməsi deməkdir.

Yad nümunənin digər təhlükəli bir tərəfi isə həmin insanın öz inkişafında konsentrik çevrələr, yaxud yüksələn spiral boyunca deyil, eyni dairə, qapalı çevrə üzrə hərəkət etməsidir. Çünki yad təsir insanı müəyyən çərçivədə saxlamaqda maraqlı və iddialıdır: öz təsir dairəsində. Belə olan halda, nə düşüncədə, nə də mənəviyyatda hər hansı bir irəliləyişdən söz gedə bilməz. İnsan durğunlaşır və bunun nəticəsi olaraq depressivləşir, öz halından narazı qalır. Bu halın ən təhlükəli tərəfi isə, bu narazılığın bir çox hallarda düzgün ünvanlanmamasıdır: qəzəb, nifrət məhz yad təsirin hökmü ilə öz kökünə doğru yönəldilir, nöqsan öz varlığında axtarılır və özünüməhv prosesi başlayır. Deməli, milli-mənəvi dəyərlərə istinad etməyən, əlaqələnməyən yad idealın

stimullaşdırdığı hərəkət özünüməhlə bitməlidir.

İdeal, nümunə kamilliyin stimuludur və deməli, inkişafdır, daha doğrusu, onu irəli aparən qüvvədir. Bu, ayrı-ayrı fərdlərə olduğu kimi, bütöv cəmiyyətlərə də xas bir keyfiyyətdir. İdeallar dəyişdikcə, cəmiyyətlər də dəyişir və maraqlıdır ki, hər hansı cəmiyyəti dəyişmək üçün onun idealını dəyişdirmək və ya idollaşdırmaq kifayət edir.

İdealın idollaşmasında da inkişafın yarımçıq qalma problemi, yəni müəyyən dairədən kənara çıxma bilməmək təhlükəsi yaranır. Lakin burada fərqli bir proses də müşahidə edilir.

Əvvəlcə ideal növbəti mərhələ üçün keçid, vasitə deyil, son hədəf olmaq iddiasına düşür. İnkişaf yolunda maneəyə çevrilən idollar onlara edilən səcdənin çoxluğundan və kortəbiiliyindən asılı olaraq get-gedə böyüyür, daha sonra isə ümumiyyətlə hədəfi örtür, yox edir. Bu prosesdə ən təhlükəli məqam isə idolun tədricən böyüyüb insanın özünü, onun “Mən”ini də sıxışdırması, məhv etməsidir.

Hər şey nisbi olduğu kimi, meyarlar da dəyişir və bu günün idolu sabahın tənə obyektinə çevrilə bilər, bu günün idolunu ayaqlayıb başqa idola səcdəyə dururlar. Daha təhlükəlisi, bu, yalnız həmin idolun deyil, ona baş əyənlərin də tənə və qınaq obyektinə çevrilməsinə səbəb olur. Bir növ yıxılan idol ilk növbədə ətrafına zərər verir.

Burada istər-istəməz sual yaranır? Hansı ideal idola çevrilir? İdealın idola çevrilməsinin səbəbləri hansılardır? Və s. bənzər suallar.

Hər şeydən əvvəl əhəmiyyətli bir məqamı yenidən vurğulayaq ki, idol məhz idealdan olur. Başqa sözlə desək, idol cəmiyyətdə müəyyən mənada seçilən, digərlərindən bir çox keyfiyyətlərinə görə öndə duran biri ola bilər. Onların

idollaşması müəyyən mənada onların ətrafındakıların cahilliyi və onların şəxsiyyətə pərəstiş hisslərinin ifrat dərəcəyə çatmasının nəticəsidir. Bu ideal kifayət qədər tərəfdarlarının və cəmiyyətdə müəyyən gücə sahib olduğunu bilir. Buna nümunə olaraq siyasi hərəkətlərin liderlərini (məsələn, Stalin, Hitler), dini təriqətlərin başçılarını (məsələn, bəzi bidət sufi təriqətləri) göstərmək olar.

Digər tərəfdən, idollaşmaya səbəb gücdür. Belə ki, fiziki güc və imkanlar artdıqca və bunlar şəxsi mənfəyə xidmət etdikcə, həmin ideal yeganə səcdəgaha, yəni idola çevrilir. Məsələn, Yeni Dövrdən başlayaraq Qərbdə elmin və müvafiq olaraq, yeni növ silahların və texnologiyaların sürətlə artması Qərbi və Qərb təfəkkürünü idollaşdırdı. Əgər əvvəllər məkanından asılı olmayaraq, hər bir alim öz ideyaları ilə özünü təsdiq edə və ümumiyyətlə bəşəriyyət tarixində bir ad qoya bilirdisə, dövrün idolu bu inkişaf yolunda bir qərbləşmə zərurəti yaratdı. Təkcə bu gün ingilis dilinin əhəmiyyətini və rolunu görmək kifayət edir ki, bizim fikrimiz aydınlaşsın. Alimin beynəlxalq aləmdə tanınması və qəbul edilməsi üçün onun ingilis dilində və Qərbin maraqlarına cavab verən mövqedən yazmalıdır.

Nəhayət, idealın idola çevrilməsini qısa şəkildə belə xarakterizə edə bilərik. Bu, maddinin mənəvi idealı, praktikanın ideyanı üstələməsidir. Belə ki, müəyyən bir ideya daha tez, yaxud daha uğurla gerçəkləşməklə digərlərini bir növ ona nisbətdə istiqamət götürməyə, son nəticədə isə, yalnız üzü ona doğru durmağa məcbur edir. Buna nümunə olaraq, bədəndə xərçəng hüceyrəsinin yaranmasını göstərmək olar: əvvəlcə sakit duran bir hüceyrə sürətlə artır, böyüyür və digərləri əvvəlcə onunla “hesablaşmalı” olur, sonda isə tamamilə məhv edirlər. Maraqlıdır ki, qloballaşma ideya-

sında da bu proseslə müəyyən bənzərliklər tapmaq mümkündür. Bu barədə daha geniş təhlilimizi növbəti paragrafda təqdim edəcəyik.

İdol tarixi bir problemdir və zaman-zaman filosoflar da onlarla mübarizə aparmağa çalışmışlar. Məsələn, XVII əsrdə Frensis Bekon idolları hətta növlərə ayıraraq onların ağıl üçün təhlükəsindən yazırdı: “İnsan ağılına öz dərin köklərini salaraq onu qandallayan idol və yanlış təsəvvürlər nəinki həqiqəti axtarmağa mane olur, hətta (ona yol açıq olsa belə), əgər bu barədə xəbərdar olunmuş insanlar bacardıqları qədər onunla mübarizə aparmasaydılar, elmin yenilənməsi prosesinə zərər vurmaqda davam edərdilər”. Frensis Bekon həqiqət axtaran ağılların yolunu kəsən idolları qazanılan və doğruluşdan var olan növlərə ayırır və xüsusilə vurğulayır ki, onları elə zərərsizləşdirmək lazımdır ki, köhnə köklər üzərində yeni aldanış pöhrələri boy atmasın.¹ Deməli, idollarla məhz ağıllı mübarizə aparmaq lazımdır ki, idol daha da artmasın. Yeri gəlmişkən, filosof həqiqət deyəndə elmin yenilənməsini nəzərdə tuturdu və cəmi 1-2 əsr sonra elm özü idola çevrildi və bütün həqiqətlər elmin ölcüləri ilə “kəsilib-biçilməyə” başladı.

Lakin burada əhəmiyyətli bir məqam var. Bekon idolların yaranmasında filosofları günahlandırır. Eyni zamanda, bəzi şəxslər dini də müəyyən idolları yaratmaqla inkişafa mane olmaqda günahlandırırlar. Kimlərsə qəhrəmanları, siyasi liderləri idol adlandırma bilər. Bu sualların yaranması məntiqlidir. Elə isə suallara aydınlıq gətirməyə cəhd edək.

Həqiqətən də, fəlsəfə tarixində müəyyən idollar, avto-

¹ *Бэкон Фр.* Великое восстановление наук // Сочинения в 2 томах. Т.1 М.: Мысль, 1977, с. 73 - 74.

ritetlər olmuş və olmaqdadır. Bir faktı xüsusilə xatırladaq və vurğulayaq ki, bir var həqiqətə aparan bələdçilər, bir də var həmin bələdçinin idollaşdırılması. Məsələn, orta əsrlərdə Aristotel İslam fəlsəfəsində yeni bir nəfəsə bələdçi oldu, Fərabî, İbn Sina kimi mütəfəkkirlər və bütöv bir məşşailik məktəbi formalaşdı. Aristotel bu gün də fəlsəfədə bələdçi ola bilər. Amma Aristoteli idollaşdıraraq öz əsərləri ilə onun əsərlərinin təfsiri olmaqdan o tərəfə keçə bilməyən tədqiqatçıların tarixdə bir izi qalmayıb. Yaxud təsəvvüfdə eşq, gözəllik Həqiqətə aparan vəsilələrdir. Ancaq gözəlliyi idollaşdırmaqla Həqiqətə gedən yoldan çıxan və öz axtarışlarında dayanan, duran hülmanilərin fəlsəfə tarixində adından başqa heç nəyi qalmadı. Fəlsəfə tarixində idolun mükəmməl nümunəsi kimi isə Sovet quruluşundakı marksizmleninizm fəlsəfəsini göstərmək olar. Marksın bir çox pozitiv prinsiplərə malik fəlsəfəsi Sovet İmperiyasında necə idollaşdırılmışdısa, hazırda onun adını ümumiyyətlə tarixdən silməyə çalışırlar.

Bir millətin fəlsəfədə idealı fəlsəfə tarixində öz səhifəsini yaratmaqdır. Bu isə yad idealdan və ya idoldan azad olmuş milli, yəni özünü dərk etmiş ruhun çəkə biləcəyi yüküdür. Əlbəttə, idollar da tarixdə qala bilər, ancaq bir var milləti üçün yeni səhifə yazan, bəşəriyyət üçün xeyir gətirən ideya, bir də var bu milləti rəzil duruma salan, az qala məhv edən idol.

Keçək dini müstəviyə. Bibliyada deyildiyinə və Qurani Kərimdə də təsdiqləndiyinə görə, İsa Peyğəmbər Allahın kəlamı və möcüzəsi olaraq Məryəm vasitəsilə insanlara göndərilib. Və yenə də Bibliyada deyildiyinə görə, insanları bir çox günahlardan uzaqlaşdırmaq üçün Haqq yolunu,

Allahı tanımaq üçün ağır missiyasını daşıyan, özündən əvvəlki peyğəmbərlərin xələfi olan İsa Məsih öz haqq işi uğrunda çox əziyyətlər çəkdi və edam edildi. Xristianların ifadəsi ilə desək, İsa Məsih bütün insanların günahlarına görə ölümə getdi. Bütün insanların artıq doğulandan günahkar olduğunu iddia edən xristianlığa görə İsa Məsih öz kamilliyi və ölümü ilə günahlardan azad olmaq istəyən bəşəriyyət üçün bir idealdır.

Lakin məsələnin fərqli bir tərəfi də var. Bibliyada İsa Məsih “mənim sizə buyurduqlarıma nə isə artırıb, azaltmayın; sizə çatdırdığım, Rəbbimin, sizin Allahınızın buyurduqlarına əməl edin” (Deuteronômio 4:2) desə də və hər nə qədər İsa Məsih öz tövsiyələrində həvarilərinə “Mən sizə Rəbbimin, Allahımın buyurduqlarını öyrətdim” (Deuteronômio 4:5) bildirsə də, onun özü peyğəmbərdən, bələdçidən, kamil insandan daha çox Tanrının oğlu, hətta Tanrının özü olaraq qəbul edilib və bu yanaşma artıq kifayət qədər irəliləyərək, sistemli hal alıb, hətta institutlaşıb – İsa Məsih idola çevrilib.

Müsəlmanlar öz peyğəmbərlərinə münasibətdə belə ifrat həddə çatmasalar da, onun (s.) da obrazı bəzi şəxslər, cərəyanlar tərəfindən kultlaşdırılır, hədəsləri Qurani Kərim ayələrinə az qala bərabər tutulur. Halbuki, Qurani Kərimdə buyurulur: “Biz Qurani ibrət almaq (zikir etmək) üçün asanlaşdırdıq. Amma heç bir ibrət alan (dərək edən) varmı?” (Quran 54/22). Məhəmməd peyğəmbər (s.) də öz əməli, tövsiyələri ilə Allahdan verilmiş bir missiyanın daşıyıcısı olduğunu deyir və yanlış addım atmamaqları üçün xəbərdarlıq edir. Bəli, peyğəmbərlər bir seçilmiş bəndə olaraq kamillik mücəssəməsidirlər, Kamil İnsandırlar. Kamilləşmək üçün

məhz onları özlərinə nümunə götürən şəxslər də istər düşüncələri, istərsə də əməlləri ilə cəmiyyətdə yaxşı mənada seçilməklə yanaşı, həm də özləri başqaları üçün düzgün nümunə ola bilərlər.

Bununla belə, təəssüfedicə bir haldır ki, xristianlıqda İsa Məsihin Tanrının oğlu olub-olmaması nə dərəcədə ağırlıq bir məsələdirsə, Məhəmməd peyğəmbərin (s.) adı bəşəri keyfiyyətlərə, istəklərə malik olmasını iddia etmək də tədricən elə bir ağırlıq məsələyə çevrilməkdədir. Belə olan halda, peyğəmbərlik artıq idollaşdırılır. Büt-pərəstlik, cahiliyyə dövründə hansı isə daş bütü təhqir etməklə həmin inanc sahiblərinin düşüncələrini, mənəviyyatlarını, əsil-kökünü təhqir etmiş olurdular. İbrahim peyğəmbərin məlum hekayətində olduğu kimi, heç bir büt özünə belə yardım edə bilmədiyi, durğun qaldığı halda, başqasına necə kömək edə bilər? Bu gün xristianlar öz “bütləri”, kultları, idolları uğrunda vuruşur, müsəlmanlar isə özlərinin. Tarixin acınacaqlı səhifəsi təkrarlanır: insanlar öz Tanrılarını qoruyurlar. Nəticədə ideal unudulur. Halbuki Qurani Kərimdə deyilən “Biz zikri (kitabı) nazil etdik, biz və onun qoruyucusu bizik” (Quran 15/9), yaxud “Kafirlər” surəsində deyildiyi kimi, hər kəsi öz inancı və əməlləri ilə baş-başa qoymaq tövsiyələri yalnız müsəlmanlara deyil, bütün Allaha inananlara – möminlərə aiddir.

Dini ideyalar, ideallar əslində insan düşüncəsi üçün daha geniş, yüksək sfera və inkişaf yolu deməkdir. Amma dinini idollaşdırmaqla, öz düşüncə və tələbləri səviyyəsinə endirməklə insan bir növ öz inkişaf yolunu başlamış olur. Əslində insanın kamilləşməsinə xidmət etməli olan bu ideyalar bütləşdirilməklə durğunlaşır, özü xidmətə möhtac qalır. Fromm yazır: “Yeni ideyalar insana məxsus olan kimi,

o başladı onları təhrif eləməyə. Özü tam insaniləşmək əvəzinə, o, “yeni məqsədi” açıqlayan Tanrını və doqmaları özünün idoluna çevirdi, o, fiquru və ya sözü öz təcrübəsinin reallığının yerinə qoydu. Amma insan yenə və yenə öz həqiqi məqsədinə qayıtmağa çalışır. Belə cəhdləri biz daha çox din sahəsində, bidət sektalarda, yeni fəlsəfi düşüncələrdə və siyasi doktrinalarda görə bilirik”.¹ Frommun sözlərindən çıxış edərək burada kamillik iddiasında olan müasir insanın bir neçə probleminə toxunaq. Belə məlum olur ki, kamillik bir insan şəxsiyyətində, təfəkküründə məhdudlaşmaqla – idollaşdırmaqla əldə oluna bilməz. Yəni insan statik ideyalarla, yəni ideyalar aləmindən qoparılmış ideyalarla irəli gedə bilməz. Kənardan gələn ideyalarla insanın təfəkkür səviyyəsi bir-birinə uyğun olmaması, bəzi hallarda hətta zidd olması son nəticədə ideyanın təhrifinə və cəmiyyətə naqis şəkildə çatdırılmasına səbəb olur.

Diqqət yetirilməli digər problem, əslində, birincidən qaynaqlanır: ideyanın həqiqətini kənarda qoyub fiqurların, yəni zahiri keyfiyyətlərin idola çevrilməsi. Deməli, statikləşmiş təfəkkür idola doğru çevrilir, reallıq unudulur. Daha dəqiq desək, reallığın zahiri ön plana keçir, mahiyyət, həqiqət isə ikinci dərəcəli, ya da ümumiyyətlə, sonuncu dərəcəyə atılır. Bu isə reallığın nəinki naqis dərkinə səbəb olur, həm də insanın özünün şəxsiyyətinin getdikcə naqisləşməsinə gətirir. Yunq yazır: “Müasir insan orta əsrlərdəki qardaşının metafizik imanını itirib, onun yerinə maddi rifah, təhlükəsizlik, humanizm ideallarını qoyub. Ancaq indi bu idealları toxunulmaz saxlamaq üçün optimizmin böyük bir

¹ Фромм Э. Искусство любить // Душа человека. М., Республика, 1992, с. 86.

dozası lazımdır. Hətta təhlükəsizlik də gəmidən kənar da qalıb, belə ki, müasir insan gördü ki, maddi “proqresə” doğru atılan hər addım daha qorxulu bir fəlakət təhlükəsini artırır”.¹

Bunlarla yanaşı, Frommun sözlərindən belə məlum olur ki, insanın təbiətində, mahiyyətində mövcud olan həqiqətə can atmaq, onu dərk etmək cəhdi istənilən halda özünü göstərməlidir. Bu, insanlığın tələbidir.

Beləliklə, peyğəmbərlər idoldurmu sualının iki cavabı var: Bəli, əgər kultlaşdırılırsa, xeyr, əgər bir Peyğəmbər, Allahın insanlar üçün bir bələdçisi kimi qəbul edilirsə. Bu isə ilk növbədə insanın özünün təfəkkür səviyyəsindən və öz dini barədə biliklərindən asılıdır.

Eyni prizmadan baxanda qəhrəmanların, siyasi liderlərin də ideal, yoxsa idol olması məsələsini dəyərləndirmək mümkündür. Təsadüfi deyil ki, hələ bir neçə əsr əvvəl Kant öz dövrünü xarakterizə edərək yazırdı ki, “Bu dövrdə insanlar idollara inanırlar və insanların dəyəri həmin idola yaxınlığı ilə ölçülür”. Başqa sözlə desək, əgər qəhrəman, yaxud lider cəmiyyətin inkişafında, tərəqqisində bir liderdirsə, o idealdır, yox, məqsəd yalnız həmin qəhrəmanın obrazının özü nümunədirsə, onun özü inkişafın maksimum həddidirsə, bu, idoldur. İdealı unutduran idol!

¹ Юнг К.Г. Проблемы души нашего времени. М., Прогресс, 1994, с. 301.

Müasir kamillik idolu – qloballaşma

Kamilləşmənin nümunəsi həm çox yaxın olmalıdır ki, gözdən itməyə, həm çox uzaq olmalıdır ki, xırdalanmaya. Həm çox aşağıda durmalıdır ki, sənə dəstək ola, həm də çox yüksək olmalıdır ki, ayaqlanmaya. Kamilləşmə bir prosesdir: başlanğıcı, mərhələləri, sonu var. Əhəmiyyətli bir detal əlavə edək. Son yeni bir başlanğıca səbəb ola bilirsə bu, həqiqətə qədər apara bilir. Yox, ola bilmirsə, bu, elə son olur.

Hər sahənin öz idolları olmuş və olmaqdadır. Zaman-zaman idollar arasında biri dövrün tələblərindən çıxış edərək daha böyük nüfuz qazana bilir. İdollar idolu. Nitsşe, Freud, Fuko kimi. XXI əsrin öz idolu formalaşdı – qloballaşma və bu, o dərəcədə geniş miqyas aldı ki, artıq məcburi sitayiş obyektinə çevrilib.

Əgər bizim əvvəlki şərtlərimizə istinad etsək, belə nəticə çıxartmaq olar ki, qloballaşma bir idoldursa, deməli, bəşəriyyətin kamilləşmə prosesinə mane olur, onu məhdudlaşdırır. Qloballaşma bir çox aparıcı ölkə tərəfindən dəstəklənir və o dərəcədə inkişaf edib ki, artıq dönməz və zəruri

bir prosesə çevrilib. Bu baxımdan, onu kamilləşmənin qa-
bağını kəsən, əsl hədəfi görünməz edən bir idol kimi təqdim
etməyimizin, zənnimcə, şərhə ehtiyacı var.

Bəşəriyyətin gəliri-çıxarı

Bəşəriyyət öz tarixinin müəyyən mərhələsində qaza-
nıb, müəyyən mərhələsində isə xərcləyib. Qədim Hind və
Çin fəlsəfəsini yaradanda, yüksək mənəviyyət tərənnüm
edəndə insan nə qazanmışdısa, Sodom və Qomorrada mənəviyyatsızlığı, əxlaqsızlığı ilə İnsan adını ləkələdikcə, bu xəzinədən xərcləyirdi və xərclərin mayaya keçməməsi üçün yanıb kül olmalı idi. Antik fəlsəfənin hikmətlərini “xərcləyən” insanlar isə Pompeydə odlu lavada boğulmalı idi. İsa Məsih sevgi dolu bir dinə vəsilə oldu, amma insanlar nəinki onu təhrif elədilər, üstəlik qılınclarını itiləmək üçün ondan istifadə edib Xaç yürüşlərinə başladılar. Məhəmməd peyğəmbər (s.) həm maddi, həm mənəvi həyat üçün mükəmməl bir bələdçi ola biləcək din gətirdi, ilk fürsətdə onun (s.) övladlarına qılinc qaldırdılar.

Maraqlıdır ki, indi uzaq əsrlərin məsafəsindən baxanda, görürsən ki, bəşəriyyətin qazandıqları təqribən xərclədiyi qədər olub, bir az da artıq qalıb ki, yenə “qazanca” başlasın. Yəni bəşəriyyət əlində ancaq maya saxlaya bilib. Xər-ci borcunu ödəməyəndə, bəşəriyyət “kasıb düşəndə” isə Allah peyğəmbərlər vasitəsilə yerə “böyük kapitallar” – din, kitab göndərib. Məqsəd insanın yenə insanlıq çərçivəsinə qayıdıb, insan adını doğrultması olub. Bəzən adları sadəcə müqəddəs kitablarda çəkilən peyğəmbərlərin həqiqi şəxsiyyəti olub-olmadıqları mübahisə yaradır. Lakin tarixin qanu-

nauyğunluğunu izləyəndə, bəşəriyyətin inkişaf yoluna baxanda belə peyğəmbərlərin varlığının bir zərurət olduğuna inanırsan: *bəşəriyyətin mayası olmalıdır ki, mövcudluğunu davam etdirə bilsin.*

Peyğəmbərlərlə yanaşı, bəşəriyyətə qazanc gətirən ikinci qüvvə müdriklər, sənətkarlar, filosoflardır. Onlar bir növ peyğəmbərlərin gətirdikləri dəyərləri – kapitalı müxtəlif sahələrə yatırmaqla, bu kapitalı daha da artırırılar. Axı, bəşər övladı xərcləməyə, israf etməyə meyllidir. Bu meylin təməli bəlkə də Adəmlə Həvvə cənnəti bir meyvəyə satanda qoyulub. Beləcə, Avqustinin, Bonaventuranın qazandığını “müqəddəs” inkvizisiya xərclədi; İbn Sinanın, Sührəvərdinin qazandığını xəlifələrin saraylarındakı azğın həyat göyə sovurdu. Əslində, Meyster Eckhartın, Nikolay Kuzanlının bəşəriyyətin xəzinəsinə verdikləri elə də cüzi deyildi ki, bir Varfolomey gecəsi ilə bitə, yaxud Qəzalinin, Mövlananın car çəkdikləri həqiqət elə cılız deyildi ki, qətlərin Əlamut qaləsindəki sifarişlərinə xərclənib qurtara. Hər dəfə sanki ilahi bir balans bəşəriyyətin gəlir-çıxarını tənzimləyir.

Kapitalların talanı

Bəşəriyyətin xəzinəsi həmişə ümumi olub, bir bölgə xərcə düşəndə başqa bölgə onun yardımına gəlib, borc verib dardan qurtarıb. Qədim dövrdə Pifaqor Qədim Misirdən, Babilistandan, yaxud Demokrit Qədim Misirdən, Babilistandan, Azərbaycandan, Ərəbistandan, Hindistandan, Həbəşistandan gətirdiyi “kapitalla” Qədim Yunan fəlsəfəsinə yatırım elədilər. Sonra islam mütəfəkkirləri həm antik dövrdən qalma mirasla, həm də öz qazandıqları ilə artıq tükən-

məkdə olan Avropanın imdadına yetdilər. İbn Heysəmin qazandığı Rocer Bekonu, İbn Xəldun – Viko və Marksı, İbn Sina – Rene Dekartı, Cabir ibn Həyyan – Otto Hahnı, Məra-keşin IX əsrdən fəaliyyət göstərən Kərayin Universiteti XI əsrdən başlayaraq Avropa universitetlərini və daha neçələri kimləri isə “ayağa qaldırdı”. Və Yeni Dövrə ... xəyanət baş verdi: Qərb Şərqlə öz arasına sərhəd çəkdi və “banklar”, indiyə qədər qazanılanlar qaldı o tayda.

Bu tayın – Şərqlin əlində isə yeni gəlirlər az olduğuna görə bircə mayası qaldı və ...başladı mayadan yeməyə. Düzdür, Molla Sədra, Cəmaləddin Əfqani və başqaları sayəsində arabir qazanclar olurdu, ancaq onlar da torpaq uğruna müharibələrə, müstəmləkə rejimlərinin bac-xəracına, “sırınan” yad mədəniyyətlərin kompensasiyasına xərclənir, tərsa qızının ayaqları altına sərilmə namazlıqların tozuna qarışmışdı. Olan da unudulurdu. Şərqlin müvazinəti pozulmuşdu və o, gəliri ilə çıxarının hesabını itirmişdi, onsuz da qazancı ancaq dolanışıqına çatırdı!

Qərbin isə gəlhagəli idi. Universitetlər açılır, elm, texnika sürətlə inkişaf edir, millətlər inqilab edib öz dövlətlərini qururdular. Artıq ümumi xəzinə millətlər arasında bölünmüşdü və hər millətin artıq öz sənətkarları, filosofları düşüncə-daşınır, öz “qazanclarını” əldə edirdilər.

Xəzinə o qədər dolu idi ki, Qərb də gəlir-çıxar hesabını itirmişdi... Başlar bəşəriyyətin xəzinəsini zənginləşdirməyə deyil, onu xərcləməyə qarışmışdı: silahlar düzəldilirdi, yeni müstəmləkələr “kəşf olunurdu”, mədəniyyət eysişrətə satılırdı. Bunun nəticəsi idi ki, Amerika qitəsində hinduların qətləmi ilə nəyin xərcləndiyi heç bilinmədi, Uzaq Şərq, yaxud Afrika ölkələrində müstəmləkə halına salınan millətlərin alçaldılması və məhv edilməsinin xəzinənin ne-

çə faizini puç elədiyi də heç kimi düşündürmədi. Düzdür, ara bir Paskal, Voltaire, hətta Nitsşe də haray çəkirdi ki, bəşəriyyət kasıblayır, süqut edir, amma bu, heç kimi narahat etmirdi. Xərclər o qədər böyük idi ki, qazanc bəs eləmədi. Nəhayət, XX əsrdə iki dünya müharibəsinin baş verməsi və Yaponiyaya atılan iki atom bombasının partlayış səsləri Qərbi silkələdi: xəzinə boşalmışdı, amma insanlar hələ də xərcləyirdi.

Xərclənənlərin mayadan olmasının təhlükəsini anlayan Qərbin ilk instinktiv hərəkəti yenə Şərqə üz tutmaq oldu.

Mayanı yeyən qazanc

Uzun müddət unudulduğunu hesab edən Şərq qüdrətli Qərbin ona üz tutmağından qürur duydu, sevindi və ... nəyi varyıdlsa, qoydu ortaya. Var-dövlətini qardaş malı kimi yenə onunla bölüşməyə başladı. Təbii ki, məqsədi uzun əsrlər boyu ehtiyacdan sonra qazanc əldə etmək idi, amma “qazanc qudurub mayanı yeməyə başladı”. Axı Şərq unutmuşdu ki, onun da olub-qalanı ancaq mayasıdır. Nəticədə ortaya qoyulan və xərclənən mənəvi dəyərlər oldu.

Elmin, hikmətin, yüksək həqiqətlərin nə milliyyəti var, nə dini, nə dili. Onlar bəşəriyyətdir. Elə şeylər də var ki, millət ancaq onun sayəsində bir millət kimi mövcuddur. Onlar ümumbəşəri ola bilməz. Bunlar bəşəriyyətə qazanc gətirə bilən şəxsin sabitliyini, orijinallığını təmin edən dəyərlərdir. Bəli, bəşəriyyət hazırda iki böhran yaşayır: iqtisadiyyatda və düşüncələrdə. Xatırladım ki, “Mən” və cə-

miyyətin münasibətlərini araşdıranda xaosun xeyirli tərəflərinin olmasını da qeyd etmişdik. Cübranın da fikrinə görə, «xaos həmişə xeyir gətirir, çünki sərxoş yuxu ayılma ilə, hissiyyatsızlıq fəaliyyətlə əvəz olunanda millətin gizli imkanları aşkarlanır... Hər dəfə təbii təməlini qoruyub saxlamış milləti xaos bürüyəndə, bu onun fərdlərində yaradıcılıq gücünün, cəmiyyətində isə hazırlığın əlamətinə çevilir».¹ Cübranın sözlərində iki fikir üzərində xüsusi dayanaq. Əvvəla, məhz xaosda bir ayılma, başqa sözlə desək, yeni bir nizam formalaşdırmaq imkanı var. İkincisi, bu imkan məhz öz kökünü, təbii təməllərini qoruyub saxlaya bilmiş millətə verilə bilər, çünki Əbu Turxanın da bildirdiyi kimi, millilik özündə ümumbəşəriyyəti ehtiva edir və bu ümumbəşəriyyəti çatmaq üçün millilikdən keçmək lazımdır. ***Milli dəyərlər özününküdür, onlar bölüşülməməli, xərclənməməli, onlar etibarlı kapital kimi qorunmalıdır.***

Mənəvi dəyərlər millətlə bərabər doğulmur. Tarix boyunca millətin mənliyini təsdiq edən, ən dərin xaosda belə onun özəlliyini qoruyan, digər millətlər arasında ona yer ayıran keyfiyyətlər zaman-zaman üst-üstə gəlir və dəyərlər sistemini yaradır. Bunlardan bəziləri alt qata keçməklə daha dayanıqlı və sabit, tarixə davamlı olur. Bəziləri isə müəyyən təsir və təzyiqlər altında qırılır, aşılır, dəyişir, yeni keyfiyyət və anlam qazanır. Mənəvi dəyərləri daha çox və sabit olan millətlərin potensial gücü çox olur və onun digər millətlər arasında tutduğu yer böyük və dayanıqlı olur. Bir zamanlar sadəcə adı olan bir millət məhz özünəməxsus dəyərlərlə güc qazana bilər. Və əksinə, məhz dəyərlərini itirməklə

¹ Cübran. Ərəb dilinin gələcəyi // Cübran. Sükutun poeziyası, Bakı, “Şərq-Qərb”, 2009, s. 192.

hər hansı bir millət son nəticədə adının da yox olması təhlükəsi ilə üzləşə bilər.

Bu gün “kasıblamış” Qərbin qarşısına Şərqlə öz dəyərlərini – mayasını qoyub. Başqa şeyi zəttən yoxdur. Bu dəyərlər sistemindən Qərb çox şey yox, sadəcə özünə lazım olanı, özünün xərcləyib tükətdiklərini götürür: iman və mənəviyyatı. Təsadüfi deyil ki, *məhz bu keyfiyyətlərə məlik filosoflar, mütəfəkkirlər, şəxsiyyətlər bəşəriyyətin xəzinəsinə nə isə verə bilərlər.*

Mənəvi dəyərlərin ən dərin qatı onun dinidir, inandırıcıdır. İman – gücdür, stimuldur və bu stimuldan yararlanmaq üçün öz imanının sarsılmazlığına inanmalısən və imanını dərk etməlisən. Bir var iman insanı ayaq üstə saxlayan, bir şəxsiyyət kimi yetişdirən və stabilliyini qoruyan hərəkətverici qüvvə ola, bir də var iman insanın əl-qolunu bağlayan, təslimiyyət aşılaman və idarə edən qüvvəyə çevrilir. *İman həm də insan idrakının imkanlarının hüdudlarını təyin edir – nəyə inanırsa dərk qabiliyyəti də o qədərdir!* İnsan inandığına bənzəməyə çalışır, inandığını tanımaq üçün ona gedən vasitələri, həqiqətləri tanıyır, dərk edir. Qərblə insanın iman obyektinə dəyişdikcə – elm, insan əqli, texnika – təbii ki, onun dünyası da kiçilirdi, daralırdı, mexanikləşirdi, cansızlaşırdı. Yeni Dövrədə Avropa kilsə qarışıq imandan da imtina etdi və buna əsası var idi. Hələ Voltaire etiraf edirdi ki, qərblə insan “tək xeyirxah, tək həqiqi dindən istifadə edərək nə qədər pisliklər törədib”.¹ Ən Yeni Dövrədə isə insana inam da məhv edilməyə başladı. Bu faktı mədəniyyətin demək olar ki, bütün sahələrində görmək mümkündür:

¹ *Вольтер*. Из «Философского словаря»; Бог и люди; Вопросы о чудесах. М., Мир книги, Литература, 2006, с. 7.

filmlərdə, əsərlərdə qəhrəman düşməyə çevrilir, oğul ataya, ana övladına xəyanət edir, ən mülayim, nümunəvi vətəndaş ən qatı qatil çıxır, lider saxtılıqda ifşa olunur. Tamaşaçı, oxucu məcburdur ki, ya qəhrəmanından imtina etsin, ya da satqını özünün idealı kimi qəbul eləsin. Nəticədə insana inam nəinki itir, hətta təhlükəyə çevrilir.

İnsan onu ilahi aləmlə bağlayan bir ruha sahibdir və qeyri-ixtiyari bir çıxış yolu axtarır, çabalayır, əminliklə etibar edə biləcəyi bir dayaq axtarır. Danılmaz bir faktdır ki, bütün ehtiyaclarına, Qərblə nisbətdə ağır həyat şəraitinə baxmayaraq, Şərq özünün möhkəm ruhunu saxlayıb. Hətta 1904-cü ildə Britaniyanın 2000 nəfərlik ordusu və ağır silahları ilə üzbəüz dayanan, demək olar ki, əliyalın tibetlilərin döyüşünü, daha doğrusu, sonuncuların qətliamını təsvir edən şahidlər heyrətlə yazırdılar ki, tibetlilər yaralı, ölüm-cül olsalar da, ingilis əsgərlər onların qalib ruhlarının qarşısında özlərini məğlub hiss edirdilər. Maraqlıdır ki, bu qətliamı törədən ordunun başında duran ingilis podpolkovniki Frensis Yanqhabənd həm bu hadisədən, həm də Şərq ruhunun dərinliyindən, müdrikliyindən o dərəcədə təsirlənir ki, hərbidən uzaqlaşır və ömrünün sonuna qədər ruhi-mənəvi təcrübə ilə məşğul olur.¹ Qısacası, Qərb inanır ki, Şərq onun üçün etibarlı dayaq və mənəvi kapital mənbəyi ola bilər. Şərq dinlərinə maraq, hətta onları qəbul edənlər artıb. Şərq fəlsəfəsi Qərbdə o dərəcədə populyarlaşıb ki, ayrıca tədqiqat mərkəzləri, hətta Akademiyalar açılıb, Şərq filoloqlarının əlyazmaları toplanır. Şərq ölkələri bu işdə onlara məmnuniyyətlə kömək edirlər – axı, əlahəzrət Qərb onların

¹ Затерянное королевство Тибета. <http://sokrytoe.com/3771-zateryannoe-korolevstvo-tibeta.html>

alimləri, saralmış əlyazmaları ilə maraqlanır, buna görə pul da verir.

Təbii ki, Şərqi Qərbin ona əl uzatmasından qürur duyur, amma Qərbin artıq boş xəzinə qırağında oturduğunu, dənizdə batan adam kimi onu xilas etmək istəyəni batırmaq iqtidarında olduğunu, ən vacibi isə, özünün mayadan xərc-lədiyini ya görmür, ya da buna inanmır. Əbu Turxan yazır ki, «Günəş Şərqdə doğsa da, ideya işığı Qərbdə yanır». Bəli, elmin məşəlini bir vaxtlar Şərqi yandırsa da, indi Qərbin əlindədir. Lakin indi bu məşəlin yanacağı bitib və Qərb yanacaq adına Şərqdən əlinə nə keçirsə, istifadə edir, yandırır. Eyni zamanda, Qərb Şərqi mütəfəkkirlərinin yalnız saralmış əlyazmalarını yox, gənc beyinlərini də alır – öz gələcəyi üçün kapital toplayır. Bəli, Qərb maddi sərvətini tökülür ki, mənəvi qazancını artırsın, çünki mənəvi yoxsulluğun son olduğunu dərk edir. ***Şərqi ölkələri isə mənəviyyatını maya dəyərinə maddi qazanca dəyişirlər.***

Milli dəyərləri sabitləşdirən daha bir amil o millətin ənənəsidir. Ənənə – torpaqda ağacın gövdəsini möhkəm saxlayan, onun yarpaqlaması, meyvə verməsi üçün onu qidalandıran köküdür. Bu gün Qərb dövlətləri kifayət qədər nizamlı bir cəmiyyətə, mükəmməl mexanizm kimi işləyən qanunlar sisteminə malikdirlər. Lakin qərbli insan çökür, insanlıq çökür və belə məlum olur ki, bu faktlar əsas deyil, sadəcə yardımçıdır. Bunu bir fransız, ya bir alman gözəl dərk edir və ...hələ ayaq üstə dura bilən şərqlinin köklərini öyrənmək istəyir. Şərqli böyük məmnuniyyətlə bu işdə ona köməklik edir və əlinə bel alıb öz kökünü qazmağa girişir, hörmətli qonağı məmnun eləmək üçün bu kökün nümunələrindən kəsib ona bağışlayır. O, öz işinə o qədər aludə olur, o qədər canfəşanlıq edir ki, ağacın kökləri ilə əlaqələri seçə

bilmir. Beləcə, bir bel vuranda ailə ənənələri qırılır, o birində – abır-həya, bu birində – milli adətlər, daha bir bel milli ideyaları söküb atır, nəhayət, bu böyük ağac qurumaq həddinə gəlir. Sonra da əli-ayağı təmiz qərblinin yanında bu qara torpaqdan iyərənib özünün necə də geridə qalmış, çirkli bir mentalitetə sahib olması barədə odlu çıxışlar edir, məqalələr yazır və özü kimi “kök qazıyanlar” arasında qəhrəmana çevrilir. Qərbli o qurumuş ağacdən istifadə edəcək – yanacaq kimi, ancaq yeni ruh axtarışını yenə davam etdirəcək və əli belli bu “qəbirqazan” artıq lazımsız olacaq.

Xarici banklar və yerli investorlar

Maddi qazanc mənəvi qazancla möhkəmlənməyəndə, su olub axır, qum kimi ovucdan tökülür. Ərəb dövlətlərinin çoxunun mənəviyyatının “bahara” ehtiyacı var idi, ona görə heç maddi dəyərlərini də qoruya bilmədilər: ölkələri viran qoyuldu, əhalisi qanına qəltan edildi, lideri saxta çıxdı, pulları ...Qərbə qaldı.

Milli dəyərləri formalaşdıran, mənəviyyatı sabitləşdirən milli ruhdur, milli ruhun qoruyucusu isə filosoflar, sənətkarlardır. Qərb artıq dərk edir ki, ***bir millətin filosofu, Kamil İnsanı yoxdursa, deməli, qazancı da yoxdur, deməli, xərclədiyi mayadandır, deməli, bir gün o xalq tükənəcəkdir, batacaq!*** Qəribə paradoksdur! Qərb üzünü yenə Şərqə tutur, çünki onun ruhu var. Şərq də ürəklə ruhunu xərcləyir. Amma Qərbə ona xidmət edən, ona qazanc gətirən ruh lazımdır, milli yox. Təsadüfi deyil ki, bu gün Şərq ölkələrində Qərb filosofları, onların ideyaları (hətta onlar milli ruha düşmən olsalar belə) Şərqdə daha böyük hörmət və nüfuz

sahibidirlər, nəinki öz milli filosofları. Üstəlik, ***bu yad ideyalar nəinki şəraitə görə dəyərləndirilmir, əksinə, dəyərlər bu ideyalara görə deformasiya edilir.***

Bəli, bu gün Şərq özünü “şəhid” eləyir Qərbin yolunda, amma Qərbə şəhid lazım deyil, o heç bunun mənasını da bilmir, dərk eləmir. O, özünü ona qurban edən, onun bir zamankı yerişini getməyə çalışan – imanından imtina edən, azadlıq deyib maddi istəkləri arasında boğulan insanlara tamaşa edir, ara-bir puldan-paradan verib qabağında oynadır, məmnuniyyətlə maya dəyərinə dəyərlər alır. Axı ona qazanc lazımdır, həm də mənəvi qazanc.

Mənəvi dəyərlərin tənəzzülü

XX əsri xarakterizə edən iki əsas faktlardan biri əgər elmin sürətli inkişafıdırsa, digəri, birmənalı olaraq mənəviyyatın, mənəvi dəyərlərin sürətlə deformasiyaya uğramasıdır. Məhz bu ifadəni işlətməklə biz bu dəyərlərin birdən birə hər hansı kənar hücumun nəticəsində qəflətən və zorla məhvə düçar olmadığına işarə edirik. Bu tənəzzülü mühitin, şəraitin təsiri ilə, təfəkkürdə gedən dəyişiklik nəticəsində ilk baxışda məntiqli görünən tədrici bir prosesin sonu, bəlkə də, növbəti mərhələsi adlandırmaq olar.

Bu enmə, deqradasiya prosesi ilk növbədə sitayiş obyektlərində və yaradıcılıqda özünü göstərməyə başlayıb. XIX əsrdən XX əsrə elmin və texnikanın qüdrətli nüfuzu ilə yanaşı, insanın tənəzzülə gedən mənəviyyatı da miras olaraq ötürülmüşdü. Bu zəncirvari reaksiyanın nəticəsi olaraq yeni təhlükələr meydana çıxırdı ki, bunların özü də şəxsiyyətin formalaşmasında əhəmiyyətli rol oynayırdı. Filosof və alimlər bunların sırasında ilk olaraq iki dünya müharibəsini, elmin və texnikanın inkişafı ilə yeni silahların yaradılmasını, insanların ünsiyyətində avtomatlaşmanın sürətlə inkişaf etməsini, beyinlərin müəyyən maraq çərçivəsində

idarə edilməsini və s. belə halları göstərirlər. Uzun əsrlərdən bəri güc toplayıb gələn bu dalğa kifayət qədər güclü idi. Anri Berqson, Alfred Nort Uaytxed və Pyer Təyyar de Şarden kimi alim-mütəfəkkirlərin elm və fəlsəfəni birləşdirmək cəhdlərini yüksək qiymətləndirən Tarnas yazır: “Baxmayaraq ki, mənəvi başlanğıcla dolu bu təkamül prosesinin nəzəriyyələrindən hər biri böyük rezonans doğurdu və sonrakı müasir dövrün düşüncəsinə əhəmiyyətli təsir göstərdi – ümumi mədəniyyət barometrində, xüsusilə akademik dairələrdə ox başqa tərəfə əyildi”.¹ Bunun bariz nümunəsini Freud fəlsəfəsində görmək mümkündür. Onun görüşlərini təhlil edən Yunq yazır: “Freudin böyük nailiyyətlərinə mən onun zalımcasına dünyaya müasir dövrün çürüklərini göstərməsini aid edirəm ki, bu da ona populyarlıq gətirmədi. ...Qeyri-şüuriyə müəyyən yollar açmaqla Freud bizim yeni sivilizasiyaya yeni təkan verdi.”² Həqiqətən də Freud cəmiyyətə çürükləri göstərmişdi, lakin bu, sözün hərfi mənasında xəstə insanların mənəvi aləmlərinin çürükləri idi. Qəribədir ki, xəstə, psixoloji problemləri olan insanların mənəviyyəti, hissləri, düşüncələri etalon səviyyəsinə qaldırılırdı. Oxşar nümunələri bir neçə il sonra Fukonun “Qeyri-normalları”nda da görmək mümkündür.

Müharibələr, silahlar, xəstəliklər işin görünən tərəfi idi. Məsələnin daha əhəmiyyətli tərəfi isə insanların mənəvi aləmlərinin durumu idi.

Burada gedən prosesləri bir neçə qrupa bölmək olar: əvvəla, mərkəz nöqtəyə mənfi qəhrəmanlar keçirdi. Qədim

¹ *Тарнас Р.* История западного мышления, М., Крон-пресс, 1995, с. 325.

² *Юнг Карл Густав. Фуко Мишель .* Матрица безумия. М., Эксмо, 2007, с. 28.

dövrə, Orta əsrlərdə, hətta Yeni dövrün başlanğıcında da nümunə müsbət obyekt idi. Heykəltəraşlar, rəssamlar gözəlliyi təcəssüm etdirməyə, yazıçı-şairlər müsbət qəhrəmanları, fədakarlığı, cəsarəti, xeyirxahlığı tərənnüm etməyə çalışırdılar. İndi isə mənfilik əsas diqqət mərkəzi və tədqiqat obyektinə çevrilməyə başladı. Bu səbəbdən meyarlar dəyişərək istər-istəməz nümunə olaraq göz qabağında daim mənfi qəhrəmanlar idi. Hətta müsbət qəhrəmanların özlərinin də mənfiliyini tapmaq bir kəramətə çevrildi. Heç kimin ideal olmaması, ən nümunəvi şəxsiyyətin də naqis keyfiyyətlərə, uğursuzluqlara malik olmasını açıb göstərmək tədricən müsbət keyfiyyətlərin tərənnümünü ümumiyyətlə sıradan çıxartdı. Məsələn, Joli yazır: “dahiliyin tədqiqinə həsr olunmuş əsərlər çox nadirdir; ... onların əksəriyyəti, demək olar ki, həmişə böyük adamların qəbahət və zəifliklərini üzə çıxarmağa can ataraq, öz predmetlərini aşağılamağa, ... cismani və ruhi xəstəliklərin rüşeymini aşkar etməyə çalışırlar”¹. Dahinin “iç üzünün” gündəmə gətirilməsi və dövrə səsləşdirilməsi Moro dö Turun nəticəsindən o qədər də fərqlənmədi: “düha – nevrozdur”, yaxud da çoxlu dahi insanların ruhi xisləti əslində eynilə səfəhlərinki kimidir”². Bəlkə də belə bir məntiqin nəticəsi idi ki, XXI əsrdə bu fikri əsas tutaraq bir çox səfeh dahilər sırasına daxil edildi. Təəssüflə bir daha vurğulayaq ki, XX-XXI əsrlərdə cəmiyyət, onun dəyərləri və meyarları dəyişdiyinə görə, nümunə olan insanlar da dəyişdi. Naqislik kamilliyi üstələdi, eybəcərlik geniş yayılmağa, tərənnüm olunmağa başladı.

Maraqlıdır ki, bu prosesin başlanğıcında, daha doğ-

¹ Joli A. Böyük adamların təbiəti, s. 11-12.

² Yenə orada, s. 63.

rusu, belə bir fəlakətli nəticəyə gətirən hadisələri Berdyayev belə şərh edir: “Biz mədəniyyətin və ictimai həyatın bütün sahələrində dehumanizasiya prosesinin iştirakçısıyıq. Və hər şeydən əvvəl mənəvi şüur humanistlikdən uzaqlaşır. İnsan artıq nəinki ali dəyər deyil, o, ümumiyyətlə, daha dəyər deyil”.¹ Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, insan təfəkkürünün məhdudlaşdırılması və ilahi aləmlə arasında sədd qoyulması, digər tərəfdən, insanın müqəddəslik duyğusunu, imanını itirməsi, nəhayət, bənzəmək, çatmaq üçün özünə nümunə olaraq, özündən daha ali birinin olmaması, əksinə kamil nümunələrin özlərində də nöqsanların tapılması insanın şəxsiyyətinin cırlaşmasına, mənəviyyətinin kasadlaşmasına gətirdi. Bütün bunların kökündə ilk növbədə insanların dinə inamlarının itməsi dururdu. Eyni zamanda, elm və texnika məhz belə bir dünyagörüşün hakim olduğu mühitdə inkişaf etdiyinə görə, bu inkişafın hər mərhələsi sanki insanlığın tədricən məhvinə aparırdı. Berdyayev buna işarə edərək yazır: “Bizim dövrümüzdə mədəni və ideya cərəyanlarında dehumanizasiya iki istiqamətdə gedir – təbiətə tərəf və texnikaya tərəf. İnsan ya kosmik qüvvələrə tabe olur, ya da texniki sivilizasiyaya. Tabe olur demək azdır, o, ya kosmik həyatda, ya da qüdrətli texnikada əriyir və yox olur, o, ya təbiətin formasına və sürətinə girir, ya da texnikanın. Amma hər iki halda da o, öz sürətini itirir və elementlərə parçalanır. İnsan bir bütöv varlıq kimi, daxilən mərkəzləşmiş, mənən toparlanmış, əlaqə və vəhdətini qoruyan varlıq kimi yox olur. ...İnsan yoxdur, ancaq insanın

¹ Бердяев Н.А. Судьба человека в современном мире. К пониманию нашей эпохи. // Философия свободного духа. М.: Республика, 1994, s. 325.

funksiyaları var”.¹

Belə bir hal, yəni “kamil insan” nümunəsinin dəyişməsi, başqa keyfiyyətlərə malik olması həm də insanların kamillik haqqında fikirlərinin təhrif olunmasına səbəb olurdu. Bu isə öz növbəsində məntiqi olaraq, digər bir prosesin əsasını qoydu – yaradıcılığın əsas obyektı eybəcərlik oldu. Məsələn, 30-cu illərdə İspaniya həbsxanalarında sürrealizm üslubunda çəkilmiş əsərlər məhkumun psixikasını pozmaq üçün istifadə edilirdi. Ən yaxşı işgəncə üsulu isə Salvador Dalinin və Luis Bunyuelin çəkdiyi “Əndəlus köpəyi” adlı səssiz filmi, xüsusilə Dalinin o filmə çəkdiyi reproduksiya hesab edilirdi.² Yəni həmin dövrdə və elə sonralar da sənət əsərlərinin insan psixikasına neqativ təsirindən bacarıqla yararlanırdılar, bu istiqamətdə “yeniliklər” axtarırdılar, sınaqdan çıxarırdılar. Burada Salvador Dalinin XX əsrin dahilərindən biri adını qazanmasını, insanların hələ də onun əsərlərində “ümumbəşəri həqiqətlər” kəşf etməsini xatırlamaq yetər ki, bəşəriyyətin hansı dəyərlər axtarışında olmasını aydın görək. Umberto Eko “Eybəcərlik fəlsəfəsində” yazır: “...Avanqardçı rəssamlar hərdən öz idbarlıqlarını və formal idbarlığı təsvir edirdilər, hərdən sadəcə öz surətlərini deformasiya edirdilər, lakin tamaşaçılar onların əsərlərində bədii idbarlığın nümunəsini görürdülər. Onlar bunu idbarlığın gözəl təsviri kimi yox, reallığın eybəcər təsviri kimi qəbul edirdilər.”³ Belə məlum olur ki, insanlar reallıqda kamillik deyil, eybəcərlik axtarırdılar və görürdülər. Hər nə

¹ Yenə orada, s. 328.

² Пытка искусством // http://vk.com/id159463488?z=photo-37078895_338188993%2Fwall159463488_1418

³ История уродства. Под редакцией Умберто Эко. М., Слово/SLOVO, 2007, с. 364.

qədər bunun eybəcər, naqis bir şey olduğunu bilsələr də, təhtəlsüz olaraq, öz nümunələrinə bənzəməyə başlayırdılar. Və bu proses mədəniyyətdə, sosial həyatda, ümumiyyətlə insanın təmasda olduğu bütün sahələrdə müşahidə olunurdu. Məsələn, 1998-ci ildən başlayaraq dinin fərqli, neqativ yozumunu, qorxunu, manyaklığı və silsilə qatilliyi tərənnüm edən 7 musiqi albomunu ehtiva edən “Diabolus in Musica” (Şeytan musiqidə) hadisəsini Umberto Eko “eybəcərlik tarixinin bitməsinə gözəl nümunə”¹ adlandırır. Amma bəlkə də bunu eybəcərliyin kulminasiyası və ya tam kompleksi adlandırsaq, daha dəqiq olardı. Belə ki, təqribən həmin dövrdən sonra, yəni XX əsrin sonu və XXI əsrin əvvəllərində, Ekonun ifadəsi ilə desək, diabolus bütün sahələrin sevimli obyektinə çevrildi.

Düzdür, iblis, şər qədimdən bəri yaradıcı insanların – şairlərin, yazıçıların, rəssamların və s.-in diqqətini cəlb etmişdir. Məsələn, xristianlıqda və İslamda teodisiyanı müqayisəli təhlil edən Rafiz Manafov belə qənaətə gəlir ki, əvvəllə, hər ikisində insan dünyadakı bütün pisləklərin, şərin qarşılığında mütləq Allahın mərhəməti ilə mükafatlandırılacaqlar, hər nə qədər şər mənəvi inkişaf yolunun bələdçiləri olsalar da, sonda xeyir durur.² Maraqlıdır ki, bir termin kimi XVII əsrdə fəlsəfi müstəviyə Leibniz tərəfindən gətirilsə də, teodisiya bir doktrina olaraq qədimdən bəri mövcud olmuşdur: “Allah kainatda hər şeyi əksi ilə bərabər yaratmışdır. Bunlardan birinin yoxluğunu istəmək... digərinin də

¹ Yenə orada, s. 420-421.

² *Manafov R.* John Hick`in Din Felsefesinde Kötülük Problemi və Günümüz Açısından Teodise, İstanbul 2006 (doktora tezi), s. 186-187.

yox olmasını istəməkdir... Kainatda gərəksiz pislik yoxdur.”¹ İstər zərdüştilikdə, istərsə də səmavi dinlərdə və bu dinlərə əsaslanan filosofların dünyagörüşlərində bu qənaətlə rastlaşmaq mümkündür. Lakin biz başqa bir yanaşmanı vurğulamağa çalışırıq.

Bir var, xeyir və şər qoşa olsalar da, sonda üstünlük xeyrə verilir. Şər xeyri daha yaxşı tanıtmğa xidmət edir. İnsan nə qədər pisliklərlə, iblislə üz-üzə dursa da, ilahi mərhəmətə ümid edə bilir. Bir də var, bu ikisi nəinki qoşa olmayalar, üstəlik xeyrin də mahiyyətindən şər çıxarıla, xeyir və şər eyniləşdirilə, yalnız şər qala, daha doğrusu, şərin qradasiyaları, dərəcələri. Məhz bunun təzahürü, nəticəsi idi ki, XX əsrdə iblisləşmə kamillik nümunəsi kimi təqdim olunmağa başladı. Berdyayev yazır: “Fövqəlbəşəriyyə və fəvqələinsana, fəvqəlbəşəri qüvvəyə doğru hərəkət tez-tez iblisləşmədən fərqli bir məna kəsb etmir. Müasir antihumanizm iblisləşmə forması alır. ...İblisləşmə insan dünyasının və artıq sivil dünyanın hadisəsidir. O, varlığın başqa iyerarxik pilləsinə aid olan heyvanlar aləmində yoxdur, öz təyinatı və əsasları var. Heyvan iblisləşmiş insandan yüksəkdir. ... Məhz iblisləşmə hazırda humanizmdən yüksək tutulur, humanizmdən sonra məhz ona keçməyə çağırırlar”.² Berdyayev bunun XX əsrin əvvəllərində yazıb. Bəlkə də bunu nəzərə alsaq, Umberto Eko ilə razılaşıb XX əsrin sonlarında baş vermiş “Diabolus in musığa”nı bəşəriyyətin iblisləşməyə tam keçidi də adlandırmaq olar.

Bir daha xatırlatmaq yəqin ki, yerinə düşər – insan özünün ilahi aləmlə əlaqəsini kəsməklə yanaşı, mənəvi alə-

¹ Yenə orada, s. 186-187.

² *Бердяев Н.А. Судьба человека в современном мире*, s. 325-326.

mindən də müqəddəslik duyğusunu silib atmışdı. Yunq yazır: “İnsan üçün əsas sual onun sonsuzluğa bir aidiyyatının olub-olmamasıdır? Bu, onun əsas meyarıdır. Lakin biz anlayanda ki, ancaq sonsuz olanın mahiyyəti var və bu sonsuz öz növbəsində var, bizim kiçik və heç olan şeyə marağımız itir”.¹ Maraqlı bir paradoks, eyni zamanda, qorxunc bir nəticə alınır: ilahi aləmlə əlaqəsini kəsmiş insan özünü heçliyə düşər edir və özünə də marağı itir.

Bütün dünyada gedən bu proses, təbii ki, Azərbaycanda da öz təsirini göstərmişdir. Bunun bariz nümunəsini Hüseyn Cavidin XX əsrin əvvəllərində qələmə aldığı “İblis”inə göstərilən reaksiyalarda görmək mümkündür. Dahi şairin misraları dillər əzbəridir:

*“İblis nədir?
– Cümlə xəyanətlərə bais...
Ya hər kəsə xain olan insan nədir?
– İblis”*

Lakin əgər şeirin əvvəlki şərhlərində iblis kənar bir qüvvə kimi götürülürdüsə, get-gedə onunla insan surətləri bir-birinə qarışdı – potensial olaraq insanın içində bir şərin, iblisin olması qəbul edildi. Bir çox hallarda iblisin əməlləri ya Allaha şamil edildi və bununla da Yaradan həm də bir şərmənbəyi kimi qəbul olundu, ya da insan özü iblis olaraq görüldü. Təbii ki, bu hiss nəticəsində insan ətrafındakıları da bir şərmənbəyi, iblis gözündə görür. Və bu münasibətlərin təzahürü təbii ki, cəmiyyətdə özünü göstərməyə başladı. Təsadüfi deyil ki, Xəlilov məhz bu iblisdən söz açır – ictimai mühitdən: “Müəyyən ictimai varlıq müəyyən (özün-

¹ Юнг К.Г. Проблемы души нашего времени, s. 135.

nə uyğun) ictimai şüur yaradır. Sonradan hər bir fərdin şüuruna ictimai varlıqla yanaşı, artıq ona qədər formalaşmış olan ictimai şüur da təsir göstərir. Bu mənada ictimai mühit həm də mənəvi komponenti əhatə edir”.¹ “«Mühitin özü İblis olduğunu» göstərmək üçün «bir cavanın getdikcə əxlaqının pozulmasını» göstərməyə ehtiyac yoxdur, mübarizə prosesində mühitin iblis mahiyyəti daha çox aşkar olunur. Dayanıb dünyanın (mühitin) insanı necə dəyişəcəyini görmək – bu, passiv mövqedir”.² Belə məlum olur ki, deformasiyaya uğrayan təfəkkürlər öz növbəsində cəmiyyəti də deformasiya edir. Bu, insanın içində iblisin varlığının təsdiqi deyil. Suyu düşən daşdan yaranan konsentrik dairələrin radiusunun get-gedə genişlənməsi kimi, bir insanın zəhərlənmiş təfəkkürü də get-gedə daha çox adamı yoluxdura bilir. Həmin adamın insanlığı nə yoxa çıxır, nə də ibisləşir, sadəcə zəhərli düşüncələrin fonunda kölgəyə çəkilir.

Belə bir münasibətin nəticəsi olaraq insanlarda Allaha imandan sonra öz yaratdıqlarına da imanı itməyə başladı – insana, deməli həm də özünə inam. Yunq yazır: “Özü ilə görüş, hər şeydən əvvəl öz Kölgənlə görüşdür. Bu, boğaz, dar bir girişdir və bu dərin mənbəyə girən hər kəs uzun müddət bu əzab verən darlıqda qala bilmir”.³ Burada müasir insanı xarakterizə edən bir neçə detal var ki, üzərində dayanmağa dəyər. Yunqun insanı özünə, öz mahiyyətinə dönəndə darlıq və qaranlıq görür. Halbuki, ondan bir neçə əsr əvvəl ruhu ilə ilahi aləmin əlaqəsini kəşf edib öz “mən”i vasitəsilə sonsuzluğa çıxan orta əsr insanı var. Burada kiçik

¹ Xəlilov S. Cavid fəlsəfəsi (I kitab: “İblis”də fəlsəfi motivlər). Bakı, “Qanun”, 1996, s. 84.

² Yenə orada, s. 80.

³ Yenə orada, s. 91.

bir haşiyə çıxacaq: Şərq insanına tutulan ən böyük iradlardan biri onun hələ də orta əsrlərdə qalıb, hələ də reallığı rasional qaydada dəyərləndirməkdə çətinlik çəkməsinədir. Yunq yazır: “Qərb insanı, belə məlum olur ki, daha çox dərəcədə zahirə yönəlidir, şərqli isə, əksinə, – içəri. Birinci mənəni özündən kənarda, obyektlərə yönəlməklə görür, ikinci isə onu özündə hiss edir. Amma mənə bizdən kənarda olduğu kimi, həm də daxildir”.¹ Lakin burada əhəmiyyətli bir fakt elə Yunqun da təsdiqlədiyi kimi, bir daha vurğulanmalıdır: qərbli insanın daxili dünyası məhdud və qaranlıqdır, şərqli insanın mənəvi aləmi isə sonsuzdur, əvəzində zahiri dünya onun üçün qaranlıqdır. Yunq yazır: “Bizim şüurlarda biz öz-özümüzün sahibiyik: bizə elə gəlir ki, guya biz faktorluq. Lakin elə Kölgənin qapısından içəri addım atan kimi dəhşətlə görürük ki, biz özümüz hansısa “faktorların” təsir obyektləriyik”.² Əslində, bu deyilənlərin özünü də iki mənada qəbul etmək olar. Bir tərəfdən, Yunqun öz Kölgəsinin qapısının o tayında gördükləri bəlkə də bir şərqli mü-təfəkkirin gördüklərindən fərqli deyil. Sadəcə şərqli “təsir obyekti olduğu faktorları” – ilahi aləmlə əlaqəsini bilir və qəbul edir. Belə güman etmək olar ki, Qərbli özü özünün sahibi olduğunu düşünsə də, öz daxilində daha möhtəşəm bir qüvvənin olduğunu görəndə qorxur.

Filosoflar tez-tez bəşəriyyətin qısa müddətdə iki dünyaya müharibəsinə şahid olmağını onun təfəkkür tərzində, psixikasında müəyyən dəyişikliklərə, pozuntulara səbəb olmasından yazırlar. Məsələn, Fromm yazır ki, “Qərbin birinci

¹ Yenə orada, s. 129.

² Yenə orada, s. 93.

dünya müharibəsindən başlayan, Hitler və Stalindən, Koventri və Xirosimadan keçib, hazırkı ümumi məhvə hazırlığa gətirən mənəvi iflası təsir göstərdi ki, insan yenidən güclü şəkildə eybəcərə meylləndi”.¹ Fromm bu eybəcərliklər sırasında insanın şəxər törətməyə meylli olmasını diqqətdən kənarında saxlamağı, daha bətəri isə inamlı insanların gülüş hədəfinə çevrilməsini, onların düşüncələrinin bilərəkdən təhrif olunmasını da qeyd edir.

Belə olan halda, qərbli öz mənəvi dünyasına daxil olanda və zahirdə məruz qaldığı dəhşətlərin, eybəcərliklərin öz mənəvi aləminə bir çöküntü verdiyini, qeyri-şüurunda məskən saldığını və zaman-zaman onu idarə etdiyi görəndə təbii ki, dəhşətə gəlməlidir.

XXI əsrin insanı hər iki müharibədən xəbərsiz olsa da, həm XX əsrin dəhşət dolu təkəkkürünü, təhrif olunmuş kamillik idealını miras almaqla yanaşı, özü də daha dəhşətli hadisələrin şahidi olur. Gündəmə terror, bioloji silahlar, qətliamlar gəldi. Berdyayevin də dediyi kimi, insan bir dəyər olaraq artıq yox olub. Fromm bu halı bir qərbli kimi şərh edir: “Bəlkə də insan özünə, öz yaxınlarına, təbiətə yadlaşmış. O, mala çevrilib, öz həyat gücünü ona bazar şəraitində mümkün olan maksimal gəlir gətirən yatırım kimi qəbul edir”.² Onu da əlavə etmək lazımdır ki, Qərbin gücü onun coğrafi məkanının da böyüməyinə imkan verirdi. Dünyada gedən bu proseslərə istinad etsək, iddia etmək olar ki, yalnız Qərb var. Veber yazır: “Ruhdan məhrum mütəxəssislər, ürəkdən məhrum sensualistlər: bu heçlik elə təxəyyül edir ki, guya sivilisasiyanın elə səviyyəsinə çatıblar ki, hələ heç

¹ Фромм Э. Душа человека, М., Республика, 1992 с. 18.

² Фромм Э. Искусство любить, с. 154.

kim ora çata bilməyib”.¹ Və bu proses o qədər güclüdür ki, Qərb təfəkkürünə bənzəməyən və ya uyğunlaşmayan təfəkkürlərdə sanki özünüməhv proqramı işə düşür.

Beləliklə, XX-XXI əsrlərdə dəyərlər sistemi dəyişdiyindən, kamillik, kamil insan anlayışları da yeni məna qazandı. Bir neçə kəlmə ilə bu “məntiqli yekunu” tezis şəklində təqdim edək:

1. Maddi dünyada məhdudlaşdırılmış insanın kamillik nümunəsi də bu çərçivə daxilinə salındı.

2. Bənzəmək üçün uca nümunəsi olmayan insanların nümunəsi yenə də insan özü olduğuna görə insanlar, cəmiyyət, nəhayət, dövlətlər arasında liderlik uğrunda rəqabət yarandı.

3. Mənəviyyat əsas göstərici olmadığından, maddi tələbatlar hakim mövqeyə sahib oldu. Yunq təsadüfən demir ki, “Bizim intellektimiz bizim mənəvi evimizin yıxılmağı ilə görünməmiş şəkildə zənginləşdi... Və halımız riyazi fizikanın sonsuz kiçik aləmdə kəşf etdiyindən heç də yaxşılaşmayacaq”.²

4. Təfəkkürlər yalnız üfüqi istiqamətdə hərəkət və inkişaf edə bildiyinə görə, təfəkkürlərdəki mənzərəni təsvir edən ifadələr kaos, inkar və məhdudiyət oldu. Yunq yazır: “Bizim əsrimizə ümumi dağıtma və yeniləmə əhval-ruhiyyəsi... möhür qoyub. Bu hal özünü hər yerdə göstərir – siyasətdə, cəmiyyətdə və fəlsəfədə”.³

¹ Weber Max, «The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism», translated by Talcott Parsons (New York: Charles Scribner's Sons, 1958), s. 182.

² Юнг Карл Густав, Фуко Мишель. Матрица безумия, с. 88.

³ Jung Carl G., The Undiscovered Self in: «Collected Works of Carl Gustav Jung», vol. 10, trans. by R. F. C. Hull, ed. by H. Read et al. (Princeton: Princeton University Press, 1970), pars. 585-586.

5. Belə təfəkkürlərin ideali eybəcərlik və iblis oldu. XX əsrin böyük filosofu hesab edilən, dövrün bütün keyfiyyətlərinin canlı təcəssümü olan Fuko yazır: “Yaxın gələcəkdə öləcək şey, artıq bizlərdə ölməkdə olan şey (bu ölümün əsas işarəti bizim dilimizdir) homo dialecticus-dur, başlanğıc, dönüş və zaman varlığı, öz həqiqətini qəfil itirən, sonra yenə tapan heyvan, özünə yad olan, sonra yenidən adət edən insan. Suveren subyekt olan və bütün nə vaxtlarsa insan haqqında, xüsusilə aqlını itirmiş, yadlaşmış insan haqqında deyilmiş nitqlərin qul obyektı olan insan. Xoşbəxtlikdən o, bütün bu çərənçiliyin səsləri altında ölür.”¹

6. Bütün bunlara baxmayaraq, dövrün tələbi – kamil insan tələbi yenə də var. Sadəcə kamil insan yeni dövrün tələblərinə cavab verir, müasir şəraitin yetişdirdiyi bir insandır. Dyüi də bildirir ki, “artıq bir təhlükə deyil, əyani faktor olan anarxiya və xaos qarşısındakı qorxu avtoritet prinsipinin nümayiş etdirilməsini yeni bir israrla tələb edir”.²

Əslində, bu tezislər yalnız bizim yazdıqlarımızın yekunu deyil, bu günün mənzərəsinin sadəcə bir neçə anının təsviridir.

Təhlillərimizin bu notla bitməsi təsadüf deyil. Əvvəla biz kamillik anlayışının müasir dövrdə artıq qat-qat fərqlənən bir mahiyyət qazandığını qeyd edirik. İkincisi, daha çox Qərb mütəfəkkirlərinə istinad etməklə, müasir dövrü meyarlarının məhz Qərb təfəkkürünün məhsulu olduğunu göstəririk. Nəhayət, bugünkü mənzərənin bir təsadüf, hansı isə iqtisadi, siyasi hadisələrin deyil, uzun bir tarixi

¹ Юнг Карл Густав, Фуко Мишель. Матрица безумия, с. 139.

² Дьюи Дж. Реконструкция в философии. Проблемы человека. М., Республика, 2003, с. 261.

prosesin məntiqi nəticəsi olduğunu vurğulayırıq. Deməli, bugünü anlamaq üçün kamilliyini tarixinə bir nəzər salınmalıdır.



II hissə

Kamil İnsan

problemnin tarixi

ۛƏ ya insanın kƏnƏzzülü



Kitabın birinci hissəsindən fərqli olaraq, ikinci hissə kamilliyin fəlsəfə tarixi kontekstində araşdırılmasıdır. Bu istiqamətdə istər əvvəlki illərdə, istərsə də günümüzdə onlarla sanballı tədqiqat vardır və hər biri yeni söz deməyi bacarıb. Bu sözləri istənilən sahə barədə demək olar – fəlsəfə, psixologiya, ədəbiyyat və s. Onlardan bir çoxu tədqiqatımıza cəlb olunsa da, təbii ki, daha çoxu naməlum qalıb. Əslində, onların hamısını bir tədqiqat çərçivəsində ehtiva etmək mümkün deyil. Məsələn, keçən əsrin sonunda nəşr olunmuş “Qərb fəlsəfəsində insan problemi”¹ kitabı əksər görkəmli Qərb filosoflarının insan haqqında görüşlərinin toplusudur. İranlı mütəfəkkir Mürtəza Mütəhhərinin “Kamil İnsan” əsəri Kamil insanı isə məhz İslam dini, səmavi göstərişlər kontekstində şərh edir. Çünki Qərb təkəkkürünün və dünyagörüşünün kamilliyin həqiqi mahiyyətindən çox uzaq olması mövqeyindədir.² Türkiyəli araşdırmaçı Mustafa Günayın ən son illərdə işıq üzü görmüş “Fəlsəfə tarixində insan problemi”³ adlı kitabı antik dövrdən tutmuş XX əsrə qədər geniş bir dövrü əhatə edir.

Azərbaycanda da bu problem diqqətdən kənar qalmamış, zaman-zaman ən müxtəlif səviyyələrdə – diplom və ya

¹ Проблема человека в западной философии. М., «Прогресс», 1988.

² *Mütəhhəri Mürtəza*. Kamil İnsan. Tərc. A.Mehdiyev. Bakı, “Parlaq İmzalar”, 2013.

³ *Günay M.* Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu. İzmir, “İlya”, 2003.

dissertasiya işindən tutmuş, dəyərli monoqrafiyalara qədər. Burada insan problemi konkret bir xətt – ədəbiyyat, dini-fəlsəfi cərəyanlar, yaxud cəmiyyət kontekstində araşdırılmasıdır. Məsələn, ədəbiyyatda İsmayıl Vəliyevin “Ədəbiyyatda insan konsepsiyası: tarixi təşəkkülü və inkişaf mərhələləri”¹, yaxud Nərgiz Paşayevanın “İnsan bədii tədqiq obyektini kimi” və “İnsan-obraz-ədəbiyyat”² əsərləri, fəlsəfədə isə Rəfiqə Əzimovanın “İnsanın mənəvi dünyası”, yaxud “XXI əsrdə insanşünaslıq elmi”,³ Kazım Əzimovun “Zər-düştiliyin və İslamın dini-fəlsəfi doktrinalarında insan problemi”⁴, Fərman İsmayılovun “İnsan “mən”inin fenomenologiyası”⁵ monoqrafiyaları dediklərimizə gözəl nümunə sayıla bilər. Bu, bir tərəfdən, insan probleminin özünün mürəkkəb və çoxrakurslu olmasından irəli gəlsə, digər tərəfdən, tədqiqatçıların özlərinin məsələyə fərqli baxış prizmasına malik olmasından asılıdır: kim nə axtarır, nə görür, dövr nəyi tələb edir?

Bizim də əsərimiz məhz bizim qoyduğumuz sualların cavabı və gördüyümüz həqiqətlərdir. Bizim məqsədimiz insanın, kamilliyin tarixini günümüzə qədər izləmək olduğuna görə, hər mərhələnin əhəmiyyətli məqamları, hətta ayrı-

¹ Vəliyev İ. Ədəbiyyatda insan konsepsiyası: tarixi təşəkkülü və inkişaf mərhələləri. Bakı, “Günəş”, 1999.

² Paşayeva N. İnsan bədii tədqiq obyektini kimi, Bakı, 2003; İnsan-obraz-ədəbiyyat, Bakı, 2003

³ Азимова Р. Нравственный мир личности. М., 1978; Азимова Р. Человечествоведение наука XXI века. Баку, 2011.

⁴ Азимов К. Проблема человека в религиозно-философских доктринах зороастризма и ислама. Монография. Баку, Изд-во «Леттерпресс», 2009.

⁵ İsmayılov F. İnsan “Mən”inin fenomenologiyası. Bakı, 2013.

ayrı mütəfəkkirlərin fəlsəfi görüşləri, ideyaları üzərində daha müfəssəl dayanmışıq. Təbii ki, burada əsasən dövrünün siması, söz sahibi, yaxud aparıcı qüvvəsi ola bilmiş mütəfəkkirlərə, məktəblərə üstünlük verilmişdir.

Bir tərəfdən, təsvirçi, digər tərəfdən, tarixçi və hər ikisini dəyərləndirən tədqiqatçı yanaşmasının nəticəsində belə məlum oldu ki, insanın inkişaf xətti yüksələn deyil, enən xətt üzrə olmuşdur. Düzdür, fərqli prizmadan yanaşsaq, bunu kamilliyin meyarlarının dəyişməsi də adlandırmaq olar. Lakin tədqiqatımızın əsas ideya xəttinin meyarlarından çixış edərək, biz insanlığın orta əsrlərdən günümüzdə qədər keçdiyi inkişaf yolunu məhz tənəzzül adlandırırıq və tədqiqatımız boyu öz fikrimizi əsaslandırmağa çalışacağıq.

Fəlsəfə tarixi kontekstində insanı araşdıranda belə məlum olur ki, əsrlər keçdikcə, ona münasibət təkcə bir obyekt kimi dəyişməmişdir, o özü də bir subyekt kimi dəyişmişdir. Başqa sözlə desək, bəzən insan bir obyekt olaraq ümumiyyətlə araşdırılmasa da, bir tədqiqat obyektini kimi kölgədə qalsa da, hadisələrə, şeylərə müəyyən münasibət bəsləyən subyekt kimi daim ön planda durmuşdur. Dediklərimizdə daha bir əhəmiyyətli məqamı vurğulayaq: əgər orta əsrlərdə mütəfəkkirlər məhz insanın kamilliyindən, ona çatmağın üsullarından yazırdılarsa, zaman keçdikcə bu mövzu öz aktuallığını itirir və artıq yeni dövrdə və ən yeni dövrdə söhbət yalnız insanın özündən gedir, hətta insanı öyrənən ayrı-ayrı elm sahələri də yaranır. Bununla yanaşı, ilk baxışda bu təcridi xarakterli dəyişikliklərin bəzi əhəmiyyətli detallarının diqqətdən kənar qalmasını da qeyd etmək lazımdır.

Nəzərə alsaq ki, kamillik – inkişafın nümunəsi və stimuludur, onda belə demək olar ki, kamillik orta əsrlərdəki mənada öz aktuallığını itirsə də, yeni məzmun qazanmış və yenə də aktual idi. Eyni zamanda, belə bir maraqlı faktı da müşahidə etmək mümkündür ki, məhz dövrün kamillik nümunəsinə bənzəməyənlər, bəzən ona alternativ variantlar təklif edənər konservativ və yenilik düşməni kimi qəbul edilmişlər. Əbu Turxan təsadüfən demir ki, “müasirlik mənəviyyatın zamana uyğunlaşmış, amma hələ zamanın sınağından çıxmamış üst qatıdır”.¹ Deməli, bir tərəfdən, kamillik müasirliklə səsleşən və ayaqlaşan bir xüsusiyyət olmalıdır, digər tərəfdən, o, zamanın sınağından çıxmamış və nəticəsi bəlli olmayan bir “prosesdir”. Üstəlik nəzərə alınmalıdır ki, mənəviyyat çox incə və zəif görünə də və asanlıqla kölgədə saxlanılsa da, bəşəriyyətin taleyində əhəmiyyətli rola malikdir və onun kölgədə qalması mənfi nəticələrə gətirə bilər. Belə olan halda, nəticə çıxartmaq olar ki, mənəviyyatda “sınaq-səhv” metodu ilə təcrübələr aparmaq təhlükəlidir və arzuolunmaz nəticələrə səbəb olar. Buna alternativ isə, bəşəriyyətin ölməyən, əbədi meyarları var ki, tarix boyu qızıl xətlə keçir. Deməli, hər nə qədər zahiri görkəm – şərait və forma dəyişsə də, kamilliyin mahiyyəti məhz həmin meyarlara nisbətdə formalaşmalıdır. Kitabın ikinci hissəsi bir növ bu paralelin – zahir və batının qarşılıqlı təsirinin, ziddiyyətinin və harmoniyasının tarixinin təhlilidir.

¹ Əbu Turxanın hikmət dünyası, s. 76.

ORTA ƏSRLƏRDƏ KAMİLLİYİN MEYARLARI

Orta əsrlər fəlsəfə tarixində əhəmiyyətli bir dövr hesab olunur, xüsusilə islam və xristian düşüncə tarixində. Belə ki, qədim ənənənin davam etdiyi digər bölgələrdən (məs. Çin və Hindistandan) fərqli olaraq, yaranmış yeni səmavi dinlər – xristianlıq və islam – insanların düşüncəsinə, əxlaqına, həyat tərzinə, ümumiyyətlə, dünyagörüşünə güclü təsir göstərmiş, fəlsəfi təfəkküründə yeni istiqamətlərin qərarlaşmasına imkan yaratmışdır. Təsadüfi deyil ki, bir çox fəlsəfi sistemlər, nəzəriyyələr məhz orta əsrlərdə təşəkkül tapmış, bəziləri isə rüşeym halında da olsa filosofların baxışlarında özünü göstərmiş və sonralar digərləri tərəfindən inkişaf etdirilərək sistemləşdirilmişdir.

Xristian və islam dinlərinin yaranma tarixi arasında zaman fərqi təqribən 7 əsr olsa da, hər iki fəlsəfi təfəkkürün formalaşması və inkişafı arasında müəyyən paralellər aparmaq, oxşar inkişaf qanunauyğunluqlarını müşahidə etmək mümkündür.

Dinlərin yaranması, onların təsiri nəticəsində fəlsəfi təfəkkürlərdə təşəkkül tapmış və formalaşmış mövqelərin, fəlsəfi cərəyanların inkişaf proseslərini nəzərdən keçirərkən, bəzi spesifik cəhətlər istisna olmaqla, təqribən eyni mərhələləri müşahidə etmək mümkündür: Xristian və islam dininin təşəkkülü və onun dünya fəlsəfi fikirləri ilə qarşılaşması dövrü: *dinin özünümüdafiası və dini doqmalardan fəlsəfi terminlərlə təhlili*; din fəlsəfəsinin sistemləşməsi və qarşılıqlı təsiri dövrü: *dinlərin öz fəlsəfələrinin yaranması*; dinin fəlsəfədən ayrılması: *fəlsəfi təfəkkürdə elm və texnikanın həlledici qüvvəyə çevrilməsi* və s. Belə olan halda, təbii ki, insan haqqında düşüncələr, kamilliyin meyarları da bir çox cəhətdən eynidir. Əlbəttə, hər bölgənin məhz mənbədən – dinin özündən deyil, onun təfsirindən, şəraitdən qaynaqlanan fərqlər, özünəməxsusluqlar da vardır. Və onu da xüsusilə qeyd etmək lazımdır ki, inkişaf prosesinin əvvəllərində hələ nəzərə çarpmayacaq qədər kiçik görünən, lakin prinsiplial xarakterli fərqlər get-gedə böyüyüb düşüncələr arasında əsaslı fərqlərin, zamanla hətta uçurumların yaranmasına səbəb oldu. Bir daha təkrar edib xüsusilə vurğulayaq ki, fərqlər dinlərdə deyil, məhz onlara verilən şərtlərdə və onlar üzərində qurulan düşüncələrdədir. Başqa sözlə desək, orta əsrlərdə – hələ təməldə ilk baxışda kiçik görünən fikir ayrılıqları, yeni dövrdə artıq Qərb və Şərq təfəkkürləri kimi qarşı-qarşıya dayanmış iki qütbə çevrildilər.

Biz də məsələnin incə məqamlarını gözdən qaçırmamaq məqsədi ilə oxşar cəhətlərdən başlayaraq get-gedə ayrılan fikirlərin trayektoriyasını izləməyə çalışacağıq. Onu da əlavə edək ki, bu regionlarda eyni problem sinxron inkişaf mərhələsi keçmədiyinə görə, onlar arasında xronoloji baxımdan sinxron müqayisə aparmaq hər zaman mümkün

olmur. Bu səbəbdən məsələnin həllinə, zənnimizcə, yalnız region prizmasından deyil, təfəkkürün, şüurun özünün inkişaf prosesi baxımından yanaşsaq, məsələnin həlli başqa istiqamət alır. Belə ki, ön planda region yox, təfəkkürün yaranması və formalaşması səbəbləri, tarixi dövr, ictimai-siyasi şərait, hakim ideologiya və s. faktlar, yəni insan, onun idrak prosesi və bu proses nəticəsində əldə etdikləri durmalıdır. Məsələyə bu cür yanaşmada S.Xəlilovun bildirdiyi kimi, «hansı ideyanın nə vaxt və kim tərəfindən söylənməsi deyil, ideyanın özü önə çəkilir. Belə olduqda, min il bundan əvvəl söylənmiş ideya ilə, yüz il bundan qabaqkı və ya ən müasir ideya eyni qrupa düşə bilər. Qədimdə irəli sürülmüş bir fikir çağdaş tədqiqatçı tərəfindən yenidən canlandırılır və müasir fəlsəfi araşdırmaların strukturuna daxil edilir. Bu zaman tarixilik elə bir önəm daşımır, belə ki, fəlsəfə tarixi elə fəlsəfənin özü olur».¹

¹ Xəlilov S. Fəlsəfə: tarix və müasirlik, s. 17-18.

Xristian dünyasında insan və kamillik

Xristian dünyası kifayət qədər zəngin, ziddiyyətli və mürəkkəb bir tarixə, fəlsəfəyə və mədəniyyətə malikdir. Burada hər bir tədqiqatçı üçün geniş imkanlar var.

Tədqiqatımızın əsas ideyasının – kamil insan fenomeninin Xristianlıqda təşəkkül və inkişaf mərhələlərini nəzərə alaraq biz xristian fəlsəfəsinin təşəkkül və ilk inkişaf dövrlərinin bölgüsündə ənənədən nisbətən kənara çıxmalı olduq:

- a) Xristianlığın İslama qədərki mərhələsi;
- b) Xristianlığın İslamın təsirindən sonrakı mərhələsi.

Bu bölgü mühüm bir fakta əsaslanır. Belə ki, İslam Xristianlıqdan sonra nazil olan, onu təsdiqləyən, eyni zamanda onu mümkün təhriflərdən təmizləyən səmavi dindir. Xristianlığın islamdan əvvəlki və sonrakı prinsiplərində, xüsusilə insana münasibətində bu fakt özünü bariz şəkildə göstərmişdir. Məsələ burasındadır ki, IX-X əsrlərdən sonra xristian fəlsəfəsinin sistemləşməsində, yeni prinsiplərlə zənginləşməsində İslam fəlsəfəsinin əhəmiyyətli rolu olmuşdur. Kifayət qədər nüfuz sahibi olan və artıq sistemli bir

ideologiyaya çevrilmiş xristianlıq (katolik kilsə) başqa fəlsəfi düşüncələrdən aldığı ideyaları öz fəlsəfəsinin sistemləşdirilməsində ustalıqla istifadə etmişdir. Məsələn, İslam Şərqində geniş vüsət almayan, İbn Rüşddən sonra demək olar ki, tənəzzülə uğrayan məşşailik Qərbdə böyük fikir rezonansına səbəb olmuşdu. Bunu nəzərə alaraq, biz öz tədqiqatımızda məhz belə bir bölgüyə əsaslandıq.

Bu bölgüdə digər nəzərə alınan fakt isə budur ki, Xristianlıqda Bibliyanın ayələri deyil, İsa Məsihin şəxsiyyəti mərkəz nöqtədə idi. Onu bir tanrı kimi qəbul edənlər, təbii ki, onun şəxsiyyətinin yanına başqa bir obraz qoymaq istəmirdi, bunu küfr, şirk hesab edirdilər. Onu bir insan kimi qəbul edənlər isə qədim hikmətləri də istifadə edirdilər ki, ilahi həqiqəti dərk etsinlər. İslamaqədərki dövrdə əsas diqqət İsa Məsihin insan olub-olmamasına, ilk günah faktoruna, ilahi nurun yalnız İsaya, yoxsa hər bir kəsə verilməsi məsələsi müzakirə obyektinə idi. İslamdan sonrakı dövrdə isə insanın bir insan olaraq kamilləşməsi, ilk günahdan təmizlənmək, hətta tanrılaşmaq imkanları aktuallaşdı və bunun nəticəsi olaraq panteist ruhlu fəlsəfi cərəyanlar, filosoflar yazıb yaramağa başladı. Zənnimcə, qeyd olunan tezislərin geniş şərhə ehtiyacı var.

a) *İsa Məsih – kamil insan, yoxsa Tanrı?*

Xristian fəlsəfəsinin təşəkkülü və ilk inkişaf dövrü elmi ədəbiyyatlarda Patristika (Patres ecclesiae – Kilsə papalarının fəlsəfəsi) kimi tanınır. Onu dinin özünü sistemləşdirməsi, möhkəmlətməsi kimi də xarakterizə etmək olar.

Belə ki, təşəkkülünün ilk mərhələlərində yeni din kimi xristianlığı güclü təzyiq, təqib və təhriflərdən qorumaq məqsədi ilə din xadimləri onun tarixinin və ehkamlarının şərhini və s. ehtiva edən müdafiə xarakterli apoloqiyalar yazırdılar və ortodoksal dini təfəkkür əsasən bu çərçivədə inkişaf edirdi. Başqa sözlə desək, apologetlərin üzərində məsuliyyətli bir missiya var idi: dinin müdafiəsi və bu istiqamətdə dini maarifləndirmə. Dinin müdafiəsi deyəndə, təbii ki, ilk növbədə həmin dövrə qədər artıq məlum olan dinlərin, xüsusilə, yəhudiliyin yanında özünü təsdiq etməsi, eyni zamanda, mövcud fəlsəfi təlimlərin müdaxiləsindən, yaxud özünün fəlsəfiləşməsindən qorunması nəzərdə tutulurdu.

Hər nə qədər xristianlıq yeni bir din sayılsa da, nə tək-allahlıq yeni deyildi, nə peyğəmbər əxlaqı, nə də peyğəmbərdən nümunə götürən həyat tərzini. Dinə, ilahi qüvvələrə olan imana söykənən fəlsəfi və mistik baxışlar da artıq kifayət qədər inkişaf etmişdi. Bu baxımdan, xristian fəlsəfəsinin formalaşması məhz hər ikisinin, yəni Bibliya və fəlsəfi irsin nə dərəcədə uzlaşdırılması ilə bilavasitə əlaqəli olmuşdur.

Bununla belə, o da nəzərə alınmalıdır ki, bəziləri qısqançlıqla yalnız Bibliyaya, digərləri isə Bibliyadan əlavə həm də qədim yunan filosoflarının, sonralar isə islam mütəfəkkirlərinin əsərlərinə istinad edirdilər. Bu əhəmiyyətli məqam onlar arasında kifayət qədər böyük, gələcəkdə ayrıca fəlsəfi istiqamətlərə təməl ola biləcək fərqlər yaratmağa başladı. Məzmunundan və tutduqları mövqelərdən çıxış etsək, bu fikir istiqamətlərini ortodoksal dini və dini-mistik təfəkkür kimi fərqləndirmək mümkündür. Düzdür, ilk dövrlər bu iki istiqamət bir-biri ilə sıx çulğalaşmış şəkildə idilər və bəzi məsələlərə münasibətdə hətta eyni mövqedən çıxış

edirdilər.

Yunan fəlsəfəsini kəskin tənqid edən ən görkəmli teoloqlardan biri Tertullian idi. O, İncilin yanında hər hansı digər elmin qəti əleyhinə çıxış edir və onları küfrdə günahlandırır: “Materiyarı Allahla eyniləşdirirlər, bu, Zenonun təlimidir. ...Aristotel necə də rəzildir! Onlar üçün dialektika yaratdı... Bizim İsa Məsihdən sonra hər hansı bir çoxbilmişliyə ehtiyacımız yoxdur, İncildən sonra bir tədqiqata da ehtiyacımız yoxdur. Əgər biz inanırıqsa, deməli, daha əlavə bir şeyə inanmağa ehtiyacımız yoxdur. Belə ki, bizim inandığımız ilkdir və elə bir şey yoxdur ki, biz ona da inanmalı olaq”.¹ Qeyd etdiyimiz kimi, ortodoksal istiqamətdə insan, ümumiyyətlə, ən günahkar və rəzil bir məxluq olaraq qəbul edilirdi. Məsələn, Umberto Ekonun “Qızılgülün adı” romanı bu mövqeyi formalaşdıran xristian keşişlərinin yunan filosoflarını qadağan etmələrinə və bu məqsədlə hətta kəskin və radikal addımlar atmaqlarına həsr edilib. Belə bir keşişin dili ilə Eko yazır: “Bu insanın hər işi xristianlığın yüz illər ərzində topladığı biliyin bir sahəsini məhv edirdi. Atalar İlahi kəlamın mənası ilə nə lazım idisə, demişdilər... Əvvəllər biz göyə baxırdıq, rəzil materiyaya isə iyrənirmiş kimi ötrə baxırdıq; indi biz yerə baxırıq, göyə isə yerdəki şəhadətlərlə inanırıq”.² Düzdür, apologetlər unutmurlar ki, İsa Məsih də bir insan olmuşdur. Tertullian insanın böyüklüyünü qəbul edir, çünki o, ruha sahibdir: “Ruh hərfdən böyükdür, nitq kitabdan böyükdür, fikir sözdən böyükdür,

¹ *Тертуллиан. Апология.* М., СПб, Изд-во Северо-Запад Пресс, 2004, s. 362.

² *Эко У. Имя розы.* Пер.с итал. Е. Костюкович, СПб., Symposium, 2006, с. 589.

insan özü isə filosof və şairdən böyükdür”.¹ Lakin əhəmiyyətli məqam budur ki, böyüklük insanın özündə, yaranışında deyil, İsanı tanımasındadır, yəni sonradan qazanılındır: “Tanrı xüsusi bir həll yolu kimi Qızdan doğuldu, ağıllı insan kimi. Torpaq hələ bakirə idi, o, hələ əkilməmişdi, səpilməmişdi, bildiyimiz kimi, Allah canlı ruhlu Adəmi yaratdı”.² Əlbəttə, bunu insanın kamilləşməsi, öz mənəvi dünyasını ucaltması kimi də qəbul etmək olar. Lakin bu ucalma imanla və təslimiyyətlə məhdudlaşır. Yəni sıradan adi bir insanın zirvəsi, ən ali çıxış yolu İsanı tanımaqdır və günahlarını düşünüb daha yüksək bir mövqe iddiasında olmamaqdır. Yenə Tertullian yazır: “Tanrının oğlu səmalardan endi və ruhu qəbul etdi ki, ruh özünü Məsihdə deyil, Məsihi özündə tanısin. Çünki onun xilasını özünü tanımayanlarda təhlükədə deyil, Məsihi tanımayanlarda təhlükədədir”.³ Deməli, söhbət insanın əql vasitəsilə ucalmasından deyil, əksinə, öz biliklərini İsa Məsih ətrafında cəmləşdirməsindən gedir.

Bununla yanaşı, əks mövqe də inkişaf etməkdə və fəlsəfi irsə fərqli bir münasibət formalaşmaqda idi. Belə ki, bəziləri onu kəskin şəkildə rədd etdiyi halda (məsələn, Asurlu Tatian (II əsr)), digərləri Platonun, stoyaçıların əsərləri ilə tanış olur və xristianlığı bu işıqda anlamağa və anlatmağa çalışırdılar. Məsələn, həmin dövrdə maraqlı kəsb edən fəlsəfi fikirlərdən biri ilahiyyətçi-filosof Laodikyalı Apollinara (390) məxsusdur: “Məsih – insan cildində Lo-

¹ *Тертуллиан. Апология*, s. 305.

² Yenə orada, s. 344.

³ Yenə orada, s. 337.

qosdur, yəni təzahür etmiş ilahi əqlidir».¹ Dövrünün görkəmli mütəfəkkirlərindən olan Samariyalı İustin (II əsr) də «İsada özünü göstərən Loqosun hər insanda toxum halında (loqos spermatikos) olması»² fikrini müdafiə edirdi.

Digər tərəfdən, bu həm də, qeyd etdiyimiz kimi, əsrlərdən qalma zəngin fəlsəfi irsə, qədimdən bəri uzanan və zamanın sınağından keçmiş ideyalara sahib çıxmaq demək idi. Məsələn, xristianlığın ilk dövrlərində (III əsr) dini-mistik qnostisizm cərəyanı təşəkkül tapmağa başlamışdı. Maraqlıdır ki, din xadimləri tərəfindən bidət elan olunmasına və nümayəndələri ciddi təqiblərə məruz qalmaqlarına baxmayaraq, qnostisizmin də məqsədi dinin əsl mahiyyətini və həqiqətini aşkarlamaq vasitəsilə xristianlığı qorumaq olmuşdur. Bu cərəyanın fəlsəfə tarixində öz izini qoya bilmiş məşhur nümayəndələri İsgəndəriyyəli Klemensin (215) və İsgəndəriyyəli Oriqenin (253) adlarını xüsusilə qeyd etmək lazımdır.

İsgəndəriyyəli Klemens həm yunan fəlsəfəsinə, həm də qnostisizmə qarşı mübarizə aparan apologet Tertullianın (222) «Credo quia absurdum est» – ağıl dərk etmədiyi (absurd olduğu) üçün inanıram – anlayışı qarşısına «Credo ut intelligam» – anlamaq üçün inanıram – anlayışını qoydu. Ona görə, inanmaq bilməkdən əvvəl gəlməli, inanma həmişə bilmənin təməli olub ona yol göstərməlidir. ...İnanılanı ağıl da qəbul etməlidir».³ İsgəndəriyyədəki Katexet xristian məktəbinin başında duran Klemensi sonralar Oriqen əvəz etdi və bu təlimi ən yüksək zirvəsinə çatdırdı. Lakin otuz

¹ Краткая история христианства. Российский Православный информационный изд. центр, 1997. <http://pravosl.narod.ru/his/>

² *Gökberk M.* Felsefe tarihi. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999, s. 126.

³ Yəni orada, s. 127-128.

illik fəaliyyətindən sonra platonçuluqda və qnostisizmdə günahlandırılıb bidətçi elan olunduğuna görə o, Fələstinə köçməyə məcbur oldu.

Göründüyü kimi, ikinci istiqamətdə mütəfəkkirlər sadəcə imanla məhdudlaşmır, imanlarını idrakları üçün bir vasitə edirdilər. Xristianlıqda insanın transsendent Allaha qədər ucalmaq və imanı, irrasional təfəkkürü ilə ən ali zirvəyə – əbədiyyə çata bilmək imkanını mütəfəkkirlər həvari Pavellə əlaqələndirirlər. Onun fikrinə görə, «Tanrı sərbəst bir iradə, istəyi ilə insan olmuş, bununla da insana ölümdən qurtuluş yolunu açmışdır. Çünki insan ölüb yenidən dirilən İsa ilə bir olarsa, dolayısı ilə onun taleyini yaşayarsa, onun kimi yenidən doğulacaq, ölümə qalib gələcək və bu, Tanrının İnsana bir lütfüdür».¹

İsa Məsihi İnsan kimi qəbul etməklə (Məsələn, Samoslu Pavel (IV əsr) və b.) kilsə nümayəndələri bir növ insanın varlığını, əhəmiyyətini, iradə sahibi olmasını və ucalıb Allaha yetişə bilmək imkanını təsdiqləyirdilər. Konstantinopol yepiskopu Makedoniyanın (361) adı ilə əlaqəli olan «ruh mübarizlərinin bidəti» – pnevmatomaxiya cərəyanı iddia edirdi ki, «təkcə Oğul deyil, Müqəddəs Ruh da yaradılmışdır və Ataya yalnız bənzəyirlər».² Dövrünün ilk kütləvi cərəyanı hesab edilən, əsası isgəndəriyyəli keşiş Ariy (336) tərəfindən qoyulmuş ariyanlığa görə, «Oğul Ata kimi əbədi deyil, Onun ali məxluqdur, yəni yalnız adına görə Allahdır, mahiyyətinə görə deyil».³ Onu da bildirək ki, İsa Məsihi Tanrının oğlu kimi deyil, kamil bir insan kimi təqdim et-

¹ Yenə orada, s. 133.

² Краткая история христианства.

³ Yenə orada

məklə adı çəkilən mütəfəkkirlər və ya cərəyanlar hər bir insanın aliliyini, daha böyük imkanlara qadir olmasını vurğulamağa çalışırdılar. Bu isə rəsmi kilsə ilə zidd mövqe demək idi.

Təbii ki, bu fikir istiqamətləri bilavasitə insan faktoru da öz təsirini göstərirdi. Və xristian aləmində kamillik və insan haqqında düşüncələri nəzərdən keçirmək üçün mühüm bir faktı mütləq diqqət mərkəzində saxlamalıyıq: İsa Məsihə münasibət.

Bəli, din kilsənin simasında kifayət qədər nüfuz sahibi idi və insanların həyatının bütün sahələrinə təsir göstərirdi (bir sıra hallarda bu təsir hətta zorakı xarakterli olurdu). Bu baxımdan, İsa Məsihin kamillik meyarı hesab edilməsini normal, hətta zəruri bir faktor kimi dəyərləndirmək lazımdır. Belə ki, insana münasibət bilavasitə dinin İsa Məsihə münasibətindən, onun bir tanrı, yoxsa bir insan kimi qəbul etməsindən qaynaqlanırdı. Başqa sözlə desək, məhz İsa Məsihə müraciət insanın həm bir obyekt, həm də bir subyekt kimi tanındır, formalaşdırırdı.

İnsan öz kamillik nümunəsinə bənzəməyə çalışır. Lakin onu bu nümunədən məhrum edəndə, üstəlik onun kamilləşmək imkanını əlindən alanda məsələ fərqli xarakter alır. Xatırladaq ki, xristian əqidəsinə görə, İsa Məsih həm Tanrının Kəlamı, həm də Allah tərəfindən təfəkkürü nurlandırılmaqla həqiqi nurun şahidi olmuş biridir, yəni düşüncəsinə, imanına və əxlaqına görə Kamil İnsandır. «Sənin yolunda çırağ var – Onun Kəlamı»¹ söyləməklə Avqustin, hər bir insan üçün həm zahiri, həm də mənəvi keyfiyyətlərin kamilləşməsində, həqiqətə gedən yolda İsa Məsihin ali

¹ *Августин А. Исповедь*, s. 268.

nümunə olduğunu vurğulayır. Hər bir insan İsa Məsihə bənzəməklə vasitəsiz nurlanma – ilahi hikmət ala biləcəyi bir səviyyəyə yüksəlmiş olur. Filosof yazır: «Birisinə Ruh tərəfindən hikmət kəlamı verilir – bu, həqiqətin aydın nurundan sübh çağı kimi həzz alanlar üçün nəhəng çıraqdır, digərinə həmin Ruh tərəfindən biliyin kəlamı verilir – bu kiçik çıraqdır – ona iman, təbiblik istedadı verilir».¹ İnsanın gözü, əqli, şüuru ilə deyil, könül gözü, şüurüstü ilə dərk edib çatdığı bu nur irrasional xarakterli, ilahi həqiqəti anladan bir nurdur: «Mən daxil oldum və nə qədər zəif olsa da, ruhumun gözü ilə mənim ruhumun və əqlimin üstündə sönməyən nur gördüm. Bu, adi, hər kəsə görünən və ya ona bənzər bir işıq deyildi, daha güclü, daha da gur alışan və ətrafını bürüyən bir işıq idi... O, mənim əqlimin üstündə idi, yağın su üzərində, yaxud göyün yer üzərində olduğu kimi yox. O, mənim fəvqümdə idi, çünki məni yaratmışdı, mən Ondan aşağıda dayanmışdım, çünki Onun tərəfindən yaradılmışdım. Həqiqəti tanıyan bu Nuru tanıdı, Onu tanıyan isə əbədiyyəti tanıdı».² Göründüyü kimi, ilahi nur məkan və zamana görə deyil, mahiyyətə bəşərin fəvqündədir və ona şahid olmaq üçün insanın məkan dəyişməsi vacib deyil, öz daxilinə, mahiyyətinə nüfuz etməsi lazımdır.³

Deyilənlərdə əhəmiyyətli bir məqama da diqqət yönəldək. İnsan yalnız bir varlıq deyil, həm də özü bir bilik mənbəyidir. Yəni bir var İnsan İsa Məsihə bənzəməklə, ondan nümunə götürməklə, hətta təqlid etməklə kamilləşsə, bir də var, insan fitrətində var olan kamilliyi İsa Məsihin bələdçiliyi ilə kəşf edə. Belə olan halda Allaha – Yaradana da

¹ Yenə orada, s. 272.

² Yenə orada, s. 117.

³ Yenə orada, s. 117.

yeni bir baxış bucağı formalaşmağa başladı. Belə ki, insanın bir günahkar deyil, kamilləşmək, düşünmək, yüksəlmək, hətta ilahiləşmək qüdrəti olan bir varlıq olduğu halda, artıq onun Yaradana münasibəti də dəyişir.

Bu, hər nə qədər obyektə – Yaradana münasibət olsa da, həm də insana münasibətdə yeni mövqelərin formalaşması demək idi.

b) İnsan – əbədi günahkar, yoxsa ilahi nur daşıyıcısı

İsa Məsihin kimliyinin müəyyənləşdirilməsi, əslində, insanın öz mövqeyini aydınlaşdırması idi. Kimdir insan? Onun həyatı hansı prinsip üzərində qurulmalıdır? Yalnız aksioloji aspektlərlə, daha dəqiq desək, əxlaqi və zahiri keyfiyyətlərin islahı ilə kifayətlənməli, yoxsa öz diqqətini qnoseoloji aspektə, yəni düşüncə tərzinin kamilləşməsinə də yönəltməlidir? Nəhayət, kimdir İsa Məsih: daim insana onun günahını xatırladan əlçatmaz bir Tanrı, yoxsa insanın kamilliyinə bir işarə, ona aparan bələdçi?

İsa Məsihə münasibət xristian aləmində iki tip insanın formalaşmasına gətirdi: bir tərəfdən, o, insan doğuluşdan günahla yüklənən və ən böyük missiyası bunu daşımalı olan rəzil bir məxluqdur. Digər tərəfdən, o, İsa Məsihdən nümunə götürüb ona bənzəməklə İlahi Nuru dərk etmək və Onun ilahi həqiqətlərindən agah olmaq və bununla da nəinki günahdan azad olan, hətta kamilləşən, Tanrılıq səviyyəsinə ucala biləcək imkana malik ülvi bir varlıqdır. Burada paradoksal məqama xüsusi diqqət yönəldək: *İsa Məsihi Tanrı olaraq qəbul edənlər birinci mövqenin, əksinə, onu insan,*

Tanrının seçilmiş bəndəsi olaraq qəbul edənlər isə ikinci mövqenin tərəfdarları sayıla bilərlər. İki bir-birindən kəskin şəkildə fərqlənən mövqə! Birinci – din xadimlərinə, sxolastik istiqamətə, ikinci – öz təfəkkürlərində mistikliyə və fəlsəfəyə üstünlük verənlərə, bir sıra hallarda hətta azad düşüncəsinə görə ittiham edilənlərə xasdır. Əlbəttə, bu fərqləndirmə kəskin və qəti deyil, qarışıq mövqelər də olmuşdur ki, tədqiqatımız zamanı onlara da toxunacağıq.

Onu da mütləq əlavə edək ki, hər nə qədər ikinci istiqamət – hər bir insanın yüksəlmək imkanının mövcud olmasını qəbul edən mövqelər daha geniş vüsət alsa da, birinci istiqamət daha güclü oldu, çünki iqtidarda idi, rəsmi kilsə onun tərəfində idi. Bu baxımdan, iki istiqamət arasındakı mübarizə get-gedə daha kəskin xarakter aldı. Nəhayət, elmin inkişafını əngəlləyən və insanı kölə vəziyyətində saxlayan bir vasitə kimi Yeni Dövrədən başlayaraq birincidən – rəsmi kilsədən təcridən imtina olunmağa başlandı və sıxışdırıldı, ikinci isə təşəkkül tapmaqda və formalaşmaqda olan Qərb təfəkkürünün postamenti, təməli ola bildi. Və elə bu səbəbdən, bizim də şərhimizdə daha geniş yer məhz ikinci-yə veriləcəkdir.

Bir daha xatırlatmaq yerinə düşər ki, Patristika dövründə və erkən orta əsrlərdə Yunan filosofları, xüsusilə idealist ruhuna görə, Platon çox oxunur və istinad edilirdi. Bu səbəbdən bəzən həmin dövrə “platonizm damğası”¹ da vururlar. Lakin daha çox təsir, şübhəsiz ki, Plotin fəlsəfəsindən olmuşdur. Bunu istər nur haqqında düşüncələrdə, istərsə də iyerarxik yaradılış sistemində müşahidə etmək mümkündür. Bu, Allahın hər bir məxluqu ilə əlavə hər hansı bir

¹ *Gökberk M. Felsefe tarihi, s. 139.*

vasitənin olmaması demək idi. Bu isə kilsə siyasətinə zidd idi. Məsələn, Dionisiy Areopaqit öz nəzəriyyəsində məhz iyerarxiyadan istifadə etməsinin səbəbini belə izah edir: “İyerarxiya, mənim fikrimcə, mümkün qədər ilahi gözəlliyə bənzəyən müqəddəs rütbə, bilik və fəaliyyətdir və o, yüksəkdən nurlandıqca mümkün qədər ilahiyyə bənzəməyə istiqamətlənir”.¹ Deməli, iyerarxiya yuxarıdan aşağı hər varlığın fərdi şəkildə nurlanmasına imkan yaratdığı kimi, hər aşağıdakı varlığa da fərdi yüksələ bilmək şəraiti verir. Bu isə o deməkdir ki, iyerarxik sistemdə hər varlıq, xüsusilə insan qnoseoloji ilə bərabər, ontoloji baxımdan da Tanrı ilə əlaqəli olub ona bənzəyə bilir.

Ümumiyyətlə, bu dövrdə formalaşmaqda olan fəlsəfə qədim yunan fəlsəfəsinin müəyyən ideyalarını mənimsəməklə həm də özünü onun varisi kimi təsdiq etmiş olurdu. Təbii ki, onlar öz sistemlərinə səmavi dinin mahiyyətindən irəli gələn xüsusiyyətləri də əlavə edirdilər, bu isə orijinal fəlsəfənin yaranmasına səbəb olurdu.

Xristianlığın erkən əsrlərindən formalaşmaqda olan bu fikir, yəni hər bir insanın kamilləşmək imkanına malik olması ideyası Müqəddəs Avqustin tərəfindən ən yüksək fəlsəfi qatına qaldırılmışdır desək, yanılmırıq. Çünki sonrakı filosofların əksəriyyəti məhz Avqustinə ya istinad edərək, ya da onu tənqid edərək öz ideyalarını irəli sürüblər.

Müqəddəs Avqustinin fəlsəfəsini idrak prosesində rasiona və irrasiona, ağıl və iman arasında yüksək harmoniyanın təcəssümü adlandırmaq olar. Müqəddəs Avqustin (430) «Etiraf»-ında yazır: “...Mən bilirdim ki, onu (düşünən ruhu) başqa bir işıqla işıqlandırmaq lazımdır ki, həqiqətə

¹ Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии, 3/1.

gəlsin, çünki onun özündə həqiqət yoxdur. Allahım, Sən mənim çırağımı yandırsan, ...mənim zülmətimi nurlandıracaqsan və Sənin dolğunluğundan biz hər şey əldə edəcəyik. Sən bu dünyaya gələn hər insanı nurlandıran həqiqi nурсan, çünki Səndə heç bir dəyişiklik və dəyişkənliyin kölgəsi belə yoxdur”.¹ Filosofun fikrincə, zülmət içində doğulan, günahlar və yanlış anlaşımlar arasında yaşayan insanın həqiqəti görməsi və anlaması üçün nura ehtiyacı var: “Biz Sən tərəfdən nurlanmışıq, biz bir vaxtlar zülmət idik, indi Səndə nuruq”.² Onu da bildirək ki, mütəfəkkirə görə, “insan ruhu nura şahid olsa da, nur deyil; Kəlam, Allah – həqiqi nurdur”.³ Göründüyü kimi, Avqustin insanın günahkarlığını qəbul etməklə yanaşı, məhz ilahi nurla yüksəlmə, kamilləşmə qüdrətini də qəbul edir.

Burada ilk baxışda ziddiyyətli görünən bir məsələyə aydınlıq gətirək. Necə olur ki, doğuluşundan zülmətdə olan insan kənardan verilən nur vasitəsilə həqiqəti yenə öz daxilində tapır? Bunu, bir tərəfdən, insanın bir mikrokosm olması, yəni hər şeyi – nuru da, zülməti də, öz varlığında ehtiva etməsi kimi izah etmək mümkündür. Digər tərəfdən, onun (insanın) özünün bir zülmət olub, zülmət içində (maddiyyata bağlılıq, cahillik – *K.B.*) olması və öz imanını, Allahı tanıması ilə ilahi nuru tanımaq imkanı qazanması deməkdir. Bunu, müəyyən mənada hər insanın ilahi nurda öz payının olması və onu tanımasa ömrü boyu zülmətdə qalması kimi də şərh etmək olar.

¹ *Августин А. Исповедь, с. 63.*

² *Yenə orada, s. 152.*

³ *Yenə orada, s. 115.*

Avqustin bunu nəzərdə tutaraq öz yazılarında iki nurdan bəhs edir. “Məkanın məhdudlaşdırmadığı və ruhumu nurlandıran”,¹ – deməklə o, Allahın özünə işarə edir, “batini gözümün xoş nuru”ndan² danışanda isə Allahın insana verdiyi və yalnız ona məxsus nuru nəzərdə tutur. Belə ki, ilahi nur vasitəsilə insanın şüürüstü aktivləşir. Bunun nəticəsində isə o, zülmətdən çıxır; onun özünə müəyyən nur – hikmət verilir ki, bu da onu kamilliyə aparır: “Onlara bir şey qalır: Sənə, öz Yaradanına üz tutmaq və yaşamaq və daha çox həyat Mənbəyinə yaxınlaşıb Onun nurunda işığı görmək, kamilləşmək, nurlanmaq və xoşbəxtliyi tapmaq”.³

Onu da bildirək ki, buradakı ikinci növ nur deyəndə, vasitəsiz, ezoterik bilik nəzərdə tutulur. Filosof bu biliyi və onu qazanmaq üsulunu rəşadət vasitədən üstün tutur, çünki həqiqət və əbədiyyət buradadır: “Yaqub bəşirət gözü ilə hərəkət edirdi. Bu, əsl nurdur, vahiddir, onu görənlər və sevənlər də vəhdətdədir”,⁴ yəni insan ilahi nur vasitəsilə vahid Nurla vəhdətdə olduğunu dərk edir. Bu, milyonlarla fərdi nurun vahid bir aləmdə – İlahi Nurdə birləşməsi deməkdir.

Beləliklə, Avqustin İsgəndəriyyəli sələfləri kimi, İsa Məsihi imanını ilə bərabər ağılı, təfəkkürü üçün də bir nümunə olaraq qəbul edir: “Yalnız Sənə tabe olan ağılı təqlid üçün heç bir bəşəri avtoritetə ehtiyac hiss etmir, Sən Öz surətin və bənzərinlə onu təzələdin... və istədin ki, bu həyatda möminlərin kamilləşməsi üçün zəruri olan bu ən sadıq qullar onların məişət həyatlarında yardım etsinlər...”.

¹ Yenə orada, s. 171.

² Yenə orada, s. 222.

³ Yenə orada, s. 262.

⁴ Yenə orada, s. 196.

Hər bir insanın ilahi nura malik olması həm də onun Allahla bilavasitə əlaqəsi deməkdir ki, bu da rəsmi kilsənin prinsiplərinə ziddir. Məsələn, Dionisiy Areopaqitə görə nurlanma və varlıqların yaranış prosesi Tanrının öz istəyi və iradəsi ilə baş verir və iyerarxiyaya uyğun olaraq bu nur bütün varlıqlara mərtəbə-mərtəbə nazil olur: “Yaradıcının iradəsi ilə ilahi nur hər bir varlığa onların qəbul etmə qabiliyyətinə uyğun olaraq işıq salır. Bütün nurlanan varlıqlar üçün nurun tək təbii mənbəyi, əsasının və mahiyyətinin, varlığının və ötürülməsinin səbəbi Allahdır”.¹ İyerarxiyanın ilk mərtəbəsi ilahi nura daha yaxın olduğundan Ondən daha çox nur alır² və nur saçmasına baxmayaraq, sadə və vahid nur nə azalmır, nə parçalanmır.³ Nurlanma prosesində hər kəs «layiq olduğu qədər aldığı nurla»⁴ özündən sonrakı mərhələyə nur salır, varlıqlar onlara düşən işığı əks etdirən təmiz güzgü kimi ilahi nuru özündən sonrakı varlığa ötürür⁵ və məhz aldıkları nur varlıqları Tanrıya bənzər edir.⁶

Maraqlıdır ki, Dionisiy Areopaqit bu məsələyə daha spesifik yanaşır. Belə ki, o, Allahın zatını nur anlamından ucada tutur: “Heç bir nur Onu (Allahı) ifadə edə bilməz; hər ağıl və kəlam Ona bənzəməkdən sonsuz qədər uzaqdır”.⁷ Transsendent, sadə və vahid olan ilahi nur “öz xeyirxah

¹ *Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии*, 13/3

² Yənə orada, 6/2

³ Yənə orada, 1/2

⁴ Yənə orada, 3/1

⁵ Yənə orada, 3/2

⁶ Yənə orada, 3/1

⁷ Yənə orada, 2/3

keyfiyyətinə görə ölənilərlə (nisbilərlə) qarışmaq üçün dağilsa belə, heç vaxt öz daxili vahidliyini itirmir”.¹ Eyni zamanda, mənbə deyəndə filosof “Ata ilə qovuşmağı” nəzərdə tutur və bu proses bir neçə mərhələdən keçir: “Hər səmavi və bəşəri əqlin özünün iyerarxiyada nurun ötürülməsinə bənzər ilk, orta və son mərhələsi və qüvvələri var. Bu qüvvələrlə o, imkanı qədər saf təmizlənməyə, gur nurlanmaya və ali kamilləşməyə uyğunlaşır”.² Deməli, insan bir mikrokosmdur və yaradılış prosesi, nurlanma iyerarxiyası sanki kiçidilmiş şəkildə onun təfəkküründə baş verir. Yəni insan təfəkkürü ali aləmdən, ilk mənbədən aldığı nur vasitəsilə yüksəlib nəinki həmin aləmə, hətta ilk mənbəyə də qovuşub Onunla tam vəhdətə nail ola bilər.

Göründüyü kimi, hər bir varlıq öz yaradıcısı ilə ontoloji baxımdan əlaqəlidir. Sadəcə iyerarxiyanın yalnız ilk mərtəbəsi nurun mənbəyindən vasitəsiz nurlanır və onun bütün keyfiyyətlərini özündə ehtiva edir. Bu isə digər varlıqların Allahla vasitəli əlaqəli olmasına dəlalət etsə də, həm də hər varlığın müəyyən dərəcədə ilahi mahiyyətə malik olması deməkdir.

Məhz bu nura olan münasibəti, onu qəbul və dərk etmək qabiliyyəti insanın bir varlıq kimi dəyərini təyin edir. İsa Məsih ilahi nur və ilahi kəlam, eyni zamanda Kamil İnsandır və bununla da hər kəs üçün nümunə və bələdçidir. Dionisiy Areopaqit deyir ki, “ağıllı və ruhani olan hər varlıq (insan – *K.B.*) bacardığı qədər ilahi ilə ən yaxın vəhdətə və daimi ilahi nurlanmaya can atmaqla”³ öz Yaradanına qovuşa bilər. Onun fikrinə görə, “Bu dünyaya gələn hər insanı

¹ Yenə orada, 1/2

² Yenə orada, 10/3

³ Yenə orada, 12/3

nurlandıran Atanın əsl nuru olan İsayə duayla üz tuturuq. Onun vasitəsi ilə nurun mənbəyi olan Atayə bizim yolumuz açılır, mümkün olduğu qədər ən müqəddəs ilahi kəlamın nuruna yaxınlaşırıq...”.¹ Nurlanan insan gərək “ilahi nurla elə dolsun ki, aqlın saf gözləri ilə sezgi (şüürüstü – *K.B.*) halına və gücünə qədər yüksəlsin”.² Bu yüksəlmə onu “Tanrıya bənzər...” və “ilahi ada layiq”³ edir. Deməli, nurlanma insanın irrasional təfəkkürünü oyadır və bu, onu ilk mənbəyinə, mahiyyətinə qayıtması üçün yeganə vasitədir. Bu nurlanmaya gedən yol isə İsa Məsihdən keçir.

Plotinin iyerarxiyasının xristianlıq işığında təqdimi əslində Plotin fəlsəfəsinə bir yenilik gətirmirdi. Tək Yarıdandan başlayan, ilahi məxluqlardan keçib maddi məxluqlarda bitən yaradılış iyerarxiyası bir növ Mütləq Hikmətin açılışı idi. Bu, eyni zamanda, geriyə, yəni maddidən ilahiyyə bir yolun mövcudluğuna da dəlalət edirdi. Yenilik xristian fəlsəfəsində idi: insana geri – ilahi aləmə dönən bir yol göstərilirdi. Areopaqit yazır: “İyerarxiyaya mənsub hər kəsin kamilliyi onun imkanı qədər Allahə bənzəməyə çalışmasındadır... imkanı qədər özündə ilahi fəaliyyəti görməkdir”.⁴ Deməli, hər insan ilahi hikmətdən xəbərdar ola bilər. Bu, həm də İlahi hikmətin heç bir vasitə olmadan açıq və aydın olması deməkdir. Maksim İspovednik (VII əsr) İlahi Kəlamın mahiyyətini belə şərh edir: “İlahi Loqos bütün dünyanın əvvəli və sonudur (məqsədidir), onu yaradan və müda-

¹ Yenə orada, 1/2

² Yenə orada, 3/3

³ Yenə orada, 12/3

⁴ Yenə orada.

fiə edən qüvvədir – bütün yaradılanların cəhdi və «hikmətinin» həddidir”.¹ Eyni zamanda, “sözün təzahürü Allahın yerə enişini tamamlayır və geriyə doğru hərəkətə imkan yaradır”.² İnsan iyerarxiyada yaradılış prosesinin dönüş nöqtəsi, İlahi Kəlamı öz kamilləşməsi üçün istifadə edə bilən yeganə məxluqdur. İnsan həm də Yaradanla digər məxluqlar arasında əlaqələndirici halqadır. Teoloq yazır: «Bütün əsrləri və xəlq olunmuş dünyanın yaranışından əvvəl tək iradəsi ilə bütün görünən və görünməyən məxluqatı yaradanın ən xoş niyyəti var: təzahürünə görə həqiqi bir vəhdətlə insan təbiəti ilə və insan təbiətini Özü ilə elə birləşdirmək ki, Özü bildiyi kimi insan olsun və insanı Özü ilə birləşdirməklə Tanrı etsin».³

Belə məlum olur ki, insan böyük günahdan təmizlənilib ucalması üçün öz mahiyyətində olan və ümumiyyətlə bütün dünyanı əhatə edən İlahi Kəlamı anlamalıdır. Bunun nəticəsində o, İlahi Təbiətə – İsa Məsihə bənzəyə, hətta Tanrının özü ola bilər. Maraqlıdır ki, Tanrıya bənzəmək istəyi get-gedə akseoloji hədudlardan çıxırdı və qnoseoloji mahiyyət qazanırdı – ilahi vəhy və ağıl arasında paralellər aparılır, oxşar məqamlar aşkar edilirdi.

İlk baxışda deyilən fikirlərdə sanki müəyyən təzad mövcuddur. Bir tərəfdən, Allahın özü, zati dərkedilməz hesab edilir, digər tərəfdən, Onun təcəssümü olan İsa Məsih vasitəsilə Onunla tam vəhdət mümkündür. Bu problem sonralar özünü panteist filosofların görüşlərində bariz şəkildə göstərmiş və biz onun şərhinə orada yer ayıracağıq.

¹ Преподобный Максим Исповедник.
<http://guzami1.narod.ru/maksim.html>

² Yəni orada.

³ Yəni orada.

Bu fəlsəfənin davamını qəbul etməyən Yohann Skott Eriugena (877) ilk dəfə ilahi vəhy və əql arasında heç bir fərqi nəinki olmadığı iddia edirdi, hətta bildirirdi ki, həqiqi din həqiqi fəlsəfədir və əksinə, birini inkar edən digərini də inkar etmiş olur. Mütəfəkkir var olan aləmin əslində Allahın təzahürü olduğunu bildirirdi: “İnkışaf prosesi Allahdan dünyaya və əksinə gedir. Hər şeyin tək Allaha qayıtması Onun xarakterini açıqlayır... Bununla da Allah bütün kosmosun əvvəli, ortası və sonu olur».¹ Maraqlıdır ki, mütəfəkkir Allahın bütün keyfiyyətləri ilə bərabər, Onun Yaradan sifətini də yaradılmışa şamil edir. İnsan bir növ yaradılmış dünyada Yaradanın fəaliyyət göstərməsi üçün bir vasitəsi, alətidir.

Beləliklə, xristian fəlsəfəsinin islamaqədərki inkışaf mərhələsində belə bir qanunauyğunluğa diqqət yönəldək: hər bir insan üçün İlahi Kəlama, Kamilliyə uzanan yolun açılması ilə onun həm digər məxluqlara, həm də Allaha nisbətə mövqeyi dəyişməyə – yüksəlməyə başladı. İslamın gəlişi və fəlsəfəsinin düşüncələrə təsir etməsi bu prosesi daha da əmin və sürətli etdi. Əlbəttə, çox vaxt bu təsir açıq-aşkar duyulmamış, hətta gizlədilmişdir. Lakin əvvəlki bölmələrimizdə, xüsusilə Renessansa dair araşdırmalarımızda da qeyd edəcəyimiz kimi, bu təsir nəinki olmuş, hətta düşüncələrin inkışaf prosesində əhəmiyyətli dönüş yaratmışdır. Bir şeyi də mütləq əlavə edək ki, İslamın təsiri dedikdə, biz xristian filosoflarının görüşlərindəki islami izlərdən danışırmıq. Söhbət *İslamın təsiri ilə öz dininə fərqli baxış bucağının açılmasından* gedir.

¹ Yenə orada.

c) İnsanın özünü təsdiq imkanlarının kəşfi

Orta əsrlərdə dinin insanların bütün fəaliyyət sahələrinə, həyat tərzlərinə, daha vacibi isə onların azad düşüncələrinə, seçim hüquqlarına təzyiqli güclənməklə yanaşı, insanın kamilləşmə imkanlarını inkişaf etdirmək istəyən mütəfəkkirlərin də nüfuzu artmaqda idi. Xüsusilə qeyd etmək lazımdır ki, belə mütəfəkkirlər elə kilsə xadimlərinin öz aralarından çıxırdı. Müəyyən mənada bunu yenə də kilsənin müdafiəsi, nüfuzunun qorunması adlandırmaq olar. Belə bir şəraitdə xristianlığı «həm bidətçilərdən qorumaq, həm də həqiqi xristianlığı yenidən diriltmək məqsədi ilə»¹ ispaniyalı müqəddəs Dominik (1221) və italyalı Assisili Fransisk (1226) tərəfindən dominikan və fransiskan dini təriqətləri yaradıldı. Onu da mütləq vurğulamaq lazımdır ki, məhz dominikan məktəbinin təlimi bu günə kimi katolik kilsəsinin rəsmi fəlsəfəsi hesab edilməkdədir.

Hər iki məktəb arasındakı fərq çox incədir və məsələyə aydınlıq gətirmək üçün hər birinə aid görüşləri nisbətən müfəssəl şərh edək.

Maraqlıdır ki, hər iki məktəb əsasən Dionisiy Areopagitın və Müqəddəs Avqustinin görüşlərinə istinad etməklərinə baxmayaraq, başlıca istiqamətləri bir-birindən fərqlənmişdir. Belə ki, fransiskanlarda mistik çalarlar daha çox üstünlük təşkil etdiyi halda, özlərini “Rəbbin köpəkləri” adlandıran dominikanlar, əksinə, həqiqətə aparan vasitə kimi rəsonal idrakı qəbul etmişdirlər. Məsələn, Assisili Fransisk üçün əsas olan “sevgi idi, heç də yemək və mərasimlərin

¹ *Gökberk M. Felsefə tarixi, s. 147*

yerinə yetirilməsi” deyildi. Dominikanlara, xüsusilə Akvinalı Thomasa görə isə, “insan kamil olmasa da, anlaşılan (aydın) həqiqəti dərk edə bilir. Mələklərlə aralarında fərq sadəcə kamil olub-olmamasındadır”.¹ Eyni zamanda, Fransisk bu məhəbbət prinsipini Məsihin obrazından, əsasən də onun bəşəri obrazından götürmüşdü və o, orta əsr asket dünyagörüşünü dəyişən və rahib əxlaqına yeni bir anlam qazandıran bir başlanğıc oldu.² Bu, əslində hər hansı bir konkret nəzəriyyənin, yaxud prinsipin təqdimatı deyildi. Bu, İsa Məsihi həm zahirən, həm də batinən təqlid edən mistik təcrübə idi. Fransiskin əsas şüarları bu olmuşdur: “Əsas odur ki, biz sülhü qəlbimizdə daşımalıyıq... Bizim həyatımız elə olmalıdır ki, bizi hər görən və eşidən Allaha şükür etmək ehtiyacı duysun”.³ Başqa sözlə desək, burada əsas məqsəd insanın mənəvi yüksəlişi, daha doğrusu, İsayə bənzəməklə kamilliyə çatmaqdır.

Dominikanlara görə, İsa Məsih və insan fenomeni bir-birindən fərqlidir. Belə ki, əgər “Atadan doğulan Oğul Allahın kamil mahiyyətidirsə”⁴, “İlahi ağıldan ən aşağı yerdə duran və onun kamilliyindən ən uzaq düşən insan ağılı anlaşılma baxımından potensialdır və əzəlidir. Filosofun dediyi kimi, “üzərində hələ heç nə yazılmamış ağ lövhəyə bənzəyir”.⁵ Deməli, əgər Oğul doğuluşdan kamildirsə, elə

¹ *Аквинский Фома*. Сумма теологии. Ч. 1. Вопросы 75-119, Киев, Эльга, Наука-Центр, 2005, с. 107.

² Будда Шакьямуни. Конфуций. Мухаммед. Франциск Ассизский: Биограф. повествования / сост., общ. и послесл. Н.Ф. Бодырева. – Челябинск: «Урал ЛТД», 1997, с. 297-298.

³ *Үенә орادا*, s. 305-307.

⁴ *Аквинский Фома*. Сумма теологии. Ч. 1. Вопросы 1-43, с. 494

⁵ *Аквинский Фома*. Сумма теологии. Ч. 3. Вопросы 75-119, с. 92

Tanrının özündürsə, insan yaradılış prosesinin ən aşağı pilləsində durur.

Əhəmiyyətli haldır ki, hər iki məktəbin nümayəndələri belə hesab edirlər ki, yaddaş passivdir, lakin aktivləşib, həqiqət dərk etmək qabiliyyətinə malikdir. Lakin bu yaddaşı aktivləşdirən qüvvə barədəki mövqelər fərqlidir. Məsələn, Fransiskan məktəbinin ən görkəmli nümayəndəsi fəlsəfə tarixində Bonaventura kimi tanınan italyan filosofu Yohann Fidanza (1274) yazır ki, “Yaddaş öz fəaliyyəti ilə göstərir ki, ruhun özü Allahın surətidir və bu bənzərlik Allahın ruhdakı varlığı qədərdir; yaddaş Onu əhatə edib öz bacarığı ilə Onu qavrama qabiliyyətinə malikdir”.¹ Onu da vurğulayaq ki, söhbət məhz ruhun yaddaşından gedir: “bizim ruhumuz müəyyən dəyişikliklərə məruz qaldığına görə, dəyişməz parıltıda yalnız hansı isə dəyişməyən nura, şüaya səbəb görə bilir. Bu işıq dəyişkən və yaradılmış şeylərdən çıxma bilməz. Bu zaman (nuru görərkən – *K.B.*) ruhumuz “dünyaya gələn hər insanı nurlandıran”, “həqiqi Nur” və “əvvəlcə Allaha mənsub Kəlam” olan nuru tanıyır”.² Belə məlum olur ki, insanın öz ruhunda var olub onun mənasını və varlığının mahiyyətini özündə ehtiva edən həqiqətləri görüb tanıması, dərk etməsi üçün ilahi, yaradılmamış, heç bir yaradılana bənzəməyən, vahid mənbədən nazil olan və parçalanmayan bir nura ehtiyacı var ki, onun “könlü gözünü nurlandırsın”. Xatırladaq ki, Avqustin insanın doğuluşundan zülmət içində olduğunu bildirirdi. Bonaventura isə belə

¹ *Бонавентура. Путеводитель души к Богу.*
www.philosophy.ru/library/bonav/0.html.

² Yənə orada.

hesab edir ki, insanın “ruhu daim öz içində var olan və dəyişməyən nuru axtarır ki, onunla sarsılmaz həqiqətləri xatırlasın”.¹ Burada sanki Platon fəlsəfəsinin təsiri daha çox özünü göstərir və o, belə hesab edir ki, həqiqətlər nurdadır və insan əvvəlcədən ruhunda var olan bu həqiqətləri yalnız xatırlamalıdır.

Dominikanların nümayəndəsi Akvinalı Thomas isə insanı və onun kamilləşməsi yolunu daha rəşional bir müstəvidə görür. Əvvəla, onun fikrinə görə, “yaddaş passiv ağıldır,”² “ağıl isə passiv gücdür”.³ Düzdür, teoloqun fikrinə görə, məhz ağıl insanı bir tərəfdən mələklərə,⁴ digər tərəfdən, öz Yaradanına bənzədir.⁵ Eyni zamanda, onlarla insan arasında böyük və keçilməz bir fərqi olduğunu da vurğulayır: “İnsan ağıl toplama, bölmə və fikir yürütmə vasitəsilə dərk edir, Allah və mələklər isə bunları bilsələr də, bu prosesdə iştirak etsələr də, sadə mahiyyəti düşünürlər.”⁶ Göründüyü kimi, bir tərəfdən, söhbət insanın maddi dünyada yaşayıb və o çərçivədə daxilində dərk etmək qabiliyyətindən gedir, digər tərəfdən, məhz bu dünyaya məxsus olması onun ağılına bütövü deyil, ancaq hissələri dərk edə bilmək qabiliyyəti verib. Teoloq yazır: “İnsan ruhu ağıllı gücə aidliyyəti olduğuna görə əqli adlanır. Bunun əlaməti odur ki, o, cüzi ağıldır, bütöv deyil. Bundan başqa, həqiqətin dərkinə diskursiv olaraq, müəyyən düşünmə və hərəkət vasitəsilə

¹ Yenə orada.

² *Аквинский Фома*. Сумма теологии. Ч. 1. Вопросы 75-119, с. 105.

³ Yenə orada, s. 92.

⁴ Yenə orada, s. 320-321.

⁵ Yenə orada, s. 277.

⁶ *Аквинский Фома*. Сумма теологии. Ч. 1. Вопросы 1-45, с. 192.

çatır. Elə düşünmə özü də kamil deyil, çünki hər şeyi düşünür, düşünsə də bunu potensialıqdan aktualığa keçməklə edir. Buna görə də ona düşünməyə kömək edəcək hər hansı ali aqlın varlığı zəruridir.”¹ Maraqlıdır ki, Akvinalı Thomas yalnız aqlı deyil, ruhu da məhdud imkanlı hesab edir: “İnsan ruhu bu və ya digər üsulla öz dərkini şeylərdən alır, bir çox bacarıqları var və bəzən zəka aktına nisbətdə imkan halında qalır. Bütün bu sadalananlar saf akt olan, kənardan bir şey qəbul etməyən və heç bir çoxluq qəbul etməyən İlahi təbiətlə heç cür bir yerə sığmır”.² Əslində, Thomasın ruhun bədənin formasına müvafiq olub bədəndə yaradılması³ fikrini nəzərə alsaq, onda ruh və aqlın imkanlarını az qala eyniləşdirməsi qəribə səslənməməlidir.

Düzdür, Bonaventura da ruh və əqlin aparıcı qüvvələrinin eyni olması fikrindədir. O, belə hesab edir ki, yalnız ruhun deyil, əqlin də nura ehtiyacı var. Yəni o, nuru həm də rasionel düşüncənin aparıcı qüvvəsi kimi görür: “Avqustin «Həqiqi din»də deyir ki, həqiqi əqlin nuru bu həqiqətdən nazil olur və [hər xeyirxah mütəfəkkir] bu həqiqətə gəlməyə can atır. Aydın olur ki, bizim əqlimiz əbədi həqiqətlə əlaqəlidir və yalnız onun rəhbərliyi ilə əql əminliklə həqiqi nə isə anlaya bilər”.⁴ Lakin Bonaventura bununla kifayətlənmir və Thomasdən fərqli olaraq insanın maddi dünyanın fövqündə də müəyyən imkanlara malik olmasını iddia edir: “Allahı yalnız bizdən kənardə və içimizdə deyil, həmçinin bizdən yüksəkdə də sezmək mümkündür: bizdən kənardə –

¹ *Аквинский Фома*. Сумма теологии. Ч. 1. Вопросы 75-119, s. 97.

² Yəne orada, s. 248.

³ Yəne orada, s. 254.

⁴ *Бонавентура*. Путеводитель души к Богу.

izlər, içimizdə – surətlər, bizdən yüksəkdə isə ruhumuzu üstələyən və əbədi Müdrikliyin işığı olan nur vasitəsilə sezə bilərik, çünki bizim ruhumuz vasitəsiz olaraq Həqiqətin özü tərəfindən yaradılıb”.¹ Belə nəticə çıxartmaq mümkündür ki, insan mənəvi halına və inkişafına uyğun olaraq Allahın şahidi ola bilər və ən ali məqam – vəhdət məhz nur vasitəsilə mümkündür. Bu isə zaman və məkan fəvqündə olan bir haldır. Mütləq Həqiqət isə yalnız irrasional təfəkkürün dərk etdiyidir, çünki “İlahinin nurlandırdığı könül gözümüzlə görmək üçün kənardan verilən bu nura səbəb bizim ora (həqiqət aləminə – *K.B.*) daxil olmaq imkanımız var». ² Bu məqamda rəasional vasitələr artıq maneəyə çevrilir: “Beləliklə, əgər səndə ehtiras və hissi surətlər – həqiqət şüalarının qa-bağını kəsən bu buludlar olmasa, sən özündə sənə yol göstərən həqiqəti görə bilərsən”.³ Bədənin hissələri isə, onun fikrincə, “ya rəasional axtarışı anlamaya, ya imana, ya da düşüncəli sezişə xidmət edir. Seziş şeyləri onların aktual varoluşlarında nəzərdən keçirir, iman – onların adi axarında, əql – onların potensial üstünlüyündə”.⁴ Zahirdən batınə doğru istiqamətli bu inkişafda insan sonuncu məqama yalnız irrasional vasitələrlə yüksələ bilər: “Bizdə bu istəkləri iki şey alışıdır: ürəyi həsrətdən qışqırmağa məcbur edən duanın fəryadı və ruhumuzu ən düz və ən güclü şəkildə ilahi nurun şüalarına üz tutduran nurlandırmanın qığılcımları”.⁵ Deməli, maddi dünya və ona aid hər şey, o cümlədən bədən və rəasional idrak insanın ilahi aləmi dərk eləməsi üçün bir

¹ Yenə orada.

² Yenə orada.

³ Yenə orada.

⁴ Yenə orada.

⁵ Yenə orada.

vasitəçidir. Bunun üçün məhz ruhda var olan ilahi əlaqəni kəşf etmək və ondan istifadə etmək lazımdır.

Bəli, hər iki məktəbin nümayəndələrinə görə, kamilliyə çatmaq üçün insan İsa Məsihə bənzəməlidir və bu prosesin mərhələli baş verdiyini bildirirlər. Lakin aralarındakı kiçik də olsa, əhəmiyyətli fərq diqqətdən yayınmamalıdır. Thomasa görə kamilləşmə prosesi bu maddi dünya hüdudlarından çıxma bilməz: “Ağıl potensiyadan akta keçəndə yaranan şeylərə bənzəyir. Onlar kamilliyə həmin an çatmırlar, ona gedən yolda bir neçə mərhələdən keçirlər; eləcə də insan ağılı həqiqi biliyi elə ilk qavrayışdan almır. Əvvəlcə ona aid olan obyektin hissəsini (məsələn, onun ilk zəruri obyektini olan mahiyyəti kimi), bundan sonra obyektin xüsusiyyətlərini, aksidensiyalarını və mahiyyətin bütün mümkün əlaqələrini əhatə edir. Bununla bağlı bizim ağılımız zəruri olaraq, bir şeyi başqası ilə müqayisə etməlidir”¹. Bu məhdudiyyətin səbəbi isə kamillik nümunəsinin – İsa Məsihin bir insan deyil, “Atanın elə öz mahiyyəti olan” Oğuldur.

Yeri gəlmişkən, qeyd edək ki, sonralar kilsə və elmin yolu ayrılıanda, filosoflar məsələnin ikinci tərəfindən – əlçatmaz kamillik mücəssəməsindən və ona bənzəmək istəyindən imtina etdilər. Məsələnin birinci tərəfini, yəni maddi dünya çərçivəsindən kənara çıxma bilməməyi isə saxladılar, sadəcə bu, kifayət qədər zəngin olan maddi dünyaya sahib olmaq istəyi kimi təzahür etdi.

Bonaventuranın kamilləşmə prosesi isə nurlanma ilə başlayır, “çarmıxa çəkilməmiş Məsihə atəşli sevgi”² ilə davam

¹ *Аквинский Фома. Сумма теологии. Ч. 1. Вопросы 1-45, s. 192.*

² *Бонавентура. Путеводитель души к Богу.*

edir, maddiyyat fəvqünə qalxır və ilahi biliklə, “ruhunun təmizlənməsi, nurlanması, kamilləşməsi”¹ – İsa Məsihə bənzəməsi ilə bitir. Nurlanma vasitəsilə baş verən və ilahi hikmətin verilməsi ilə kamilləşən bu bənzəyiş mərhələ-mərhələ inkişaf edir.

Yeri gəlmişkən, xatırladaq ki, pillə, məqamlar təsəvvüf fəlsəfəsinə də xas anlamlardır ki, həqiqətə gedən yolda şəxs müəyyən məqam və hallardan keçir və hər birində müvafiq ilahi bilik – mərifət alır. Düzdür, pilləli inkişaf dominikanlarda da mövcuddur, lakin Bonaventuranın görüşlərində də, təsəvvüfdə olduğu kimi, əsas aparıcı qüvvə eşqdır və nümunə götürüləcək Kamil İnsan dinin peyğəmbəridir – insandır. Məlum olduğu kimi, bu dövrdə artıq İslam fəlsəfəsinin nümayəndələrinin əsərləri Qərbdə kifayət qədər tanınırdı və istisna deyil ki, Bonaventura təsəvvüf fəlsəfəsi ilə yaxından tanış olmuşdur. Təsadüfi deyil ki, fransiskan məktəbinin fəaliyyətinə həm də Şərqlə, Şərq müdrikliyi ilə tanışlıq, əməkdaşlıq daxil idi. Əvəzində Akvinalı Thomasın və digər Dominikan mütəfəkkirlərin istinadlarından belə məlum olur ki, onlar daha çox məşşai filosofların, xüsusilə İbn Rüşdün əsərlərindən təsirləniblər.

Maraqlıdır ki, sonralar fransiskan və dominikan məktəblərini, ümumiyyətlə orta əsrlərə məxsus olan xristian ideyalarını təhlil edən Qərb filosofları məsələyə fərqli mövqedən yanaşmışlar. Onu da əlavə etmək lazımdır ki, filosoflar xüsusilə bu iki əhəmiyyətli fakt üzərində dayanıblar: kamillik nümunəsinin insandan təcrid olunması və bununla da insanın məhdud bir dünyada “həbs edilməsi”; insanın ilahi aləmə ucalmaq imkanlarına sahib olması.

¹ Yenə orada.

Məsələn, bir sıra fəlsəfə tarixçilərinin fikrinə görə, Akvinalı Thomas Qərb fəlsəfəsində Avqustinə əsaslanan “ilahi nurlanma nəzəriyyəsini sona çatdırdı” və “Avqustini Aristotellə əvəz edib nurlanmanı mücərrəddiyə dəyişdi”.¹ Aristotel fəlsəfəsinə istinad edən Akvinalı Thomas “ilahi ideyaların insan idrakı üçün obyekt ola biləcəyini” və “ilahi nurlanmanın hisslərsiz kifayət edəcəyini”² inkar etdi. Fəlsəfənin bütün prinsipləri kimi ruha da məntiqi şərh verməklə o, müəyyən mənada idrak prosesində irrasional vasitənin rolunu arxa plana keçirtmiş oldu. E.Jilson yazır: «İdrak nəzəriyyəsində ruhun belə təhlili empirik intellektualizmə gətirib çıxartdı. Bu, təfəkkürün faktlarını yalnız hissi biliklə məhdudlaşdırıb nurlanmanı ortadan qaldırırdı. Avqustinə görə isə, ruh nurlanmanı ilahi nurdan hətta təbii idrak zamanı da alırdı”.³ İnsan intellektinin nuru ilə hər bir həqiqətin dərkinə qəbul etməklə, Thomas “nurlanmanı nəfəs aldığımız hava kimi, daim davam edən proses olaraq düşünən” fransiskanlardan fərqlənirdi və belə hesab edirdi ki, “insana əvvəlcədən onun intellekti çərçivəsində anlama verilir ki, o, bu barədə düşünə bilsin”.⁴

Deyilənlərə daha bir şey də əlavə etmək olar. Həqiqətən də, Kamil İnsanla hər kəs arasında böyük və keçilməz sədd yaratmaqla kilsə bir növ insanı məhdud bir dünyaya qapamış olurdu. Bütün bunlarla yanaşı, düşüncələrdəki

¹ Divine Illumination. Stanford Encyclopedia of Philosophy. <http://plato.stanford.edu/entries/illumination>

² Həzrəti İdris. www.aysebulut.com

³ Жильсон Э. История христианской философии в Средние века / Перев.: О.Э.Душина и Л.В.Цыпиной. Лондон: 1955 <http://dasein.spbu.ru/gilsonushincipina>.

⁴ Divine Illumination.

azadlıq, kamilləşmə imkanları barədə ideyalar izsiz ötürülmürdü. Məsələn, Ernst Kassirer yazır: “Bütün ali dinlər – İsrail peyğəmbərlərinin dini, zərdüştlük, xristianlıq – qarşılarına ümumi bir məsələ qoyurdular. Onlar qadağalar sisteminin dözülməz əzabını yüngülləşdirirdilər. Digər tərəfdən, onlar məhdudlaşdırmaq və ya məcbur etmək əvəzinə, insan azadlığının müsbət idealını ifadə edən dini borcun daha dərin qatlarını açırılar”.¹ Deməli, belə məlum olur ki, orta əsrlərdə, bir tərəfdən, xristian filosoflar dinin insana verdiyi imkanların düzgün istifadəsini – ilahi həqiqəti dərk etməklə azadlıq qazanmağı izah etməklə bir növ insanın varlığı və düşüncəsi üçün məhdud bir çərçivə çəkirdilər. Digər tərəfdən, bir sıra filosoflar bu azadlığın verdiyi imkanla Tanrı səviyyəsinə yüksəlmək imkanını da qəbul edirdilər.

Paradoksal bir məqamdır. Belə ki, əgər birinci istiqamət düşüncələrdə bir durğunluğa səbəb olurdusa, ikinci istiqamət get-gedə güclənirdi, özü də fərqli fəlsəfi cərəyanlara təməl və təkan ola bilirdi. Məhz ikinci istiqamətdə düşüncələr dinin qoyduğu məhdud çərçivəni aşır, daha geniş hədudlar axtarırdı. Burada maraqlı və əhəmiyyətli məqamlardan biri də budur ki, dinin öz prinsiplərindən, üsullarından çıxış etməsi bu cərəyanlara öz görüşlərini elə dinin fəlsəfəsi kimi təqdim etməyə imkan verirdi. Eyni zamanda, burada həm də dini, irrasional təfəkkürdən elmi, rəşadət təfəkkürə tədrici keçid mümkün idi. Təsədüfi deyil ki, məhz bu istiqamət təsiri ilə fəlsəfədə rəşadət təfəkkür üstünlüyü ələ aldı və «dinin qulluqçuluğundan» çıxdı.

¹ *Кассирер Э.* Эссе о человеке. Введение в философию человеческой культуры // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиозоведения. Антология, М., Канон+, 1998, с.

Əhəmiyyətli haldır ki, bu istiqamətə paralel olaraq formalaşan panteist düşüncəni də dini təfəkkürdən rasiyal təfəkkürə keçid adlandırmaq olar. Məsələn, belə fəlsəfələrdən birinin müəllifi Renessans dövründə təbiət fəlsəfəsi üçün zəmin yaratmış Kuzanlı Nikolayın fəlsəfəsini «orta əsr təbiət mənəzərəsini sarsıtdığını»¹ bildirirlər. Sadəcə burada fərqli bir incəlik də vurğulanmalıdır. Panteizmdə dini təfəkkürün zəifləməsi və insanın get-gedə kamillik zirvəsinə ucalması başqa bir ideyanın güclənməsinə gətirirdi: insanın (!) tanrılaşmasına. Təbii ki, burada söhbət artıq İsa Məsihdən deyil, hər bir şəxsəndən gedirdi.

d) Kamilləşmədən tanrılaşmağa

İnsanın tanrılaşması və ya tanrılığın bəşəriləşməsi az qala eyniləşməsi, eyni keyfiyyətlərə malik olması hələ qədim Yunan ənənəsindən gəlir. Təsadüfi deyil ki, bəzi tədqiqatçıların iddialarına görə, xristianlığın bir çox prinsipləri məhz qədim Yunan miflərindən qaynaqlanır. Bu baxımdan, antik fəlsəfənin izlərinin, təsirinin xristianlıq fəlsəfəsində də müşahidə edilməsi hətta məntiqlidir. Üstəlik xatırladaq ki, antik fəlsəfə həm də İslam filosoflarının süzgəcindən keçib xristian filosoflarına çatmışdı. Məhz belə bir sintezin nəticəsi kimi, orta əsr xristianlıq fəlsəfəsində panteizmin bir neçə növünü müəyyənləşdirmək mümkündür. Bu növlərdən bəziləri hətta sadəcə həmin mütəfəkkirin görüşləri hüduklarında qalmış, geniş yayıla bilməmişdir. Məsələn,

¹ *Gökberk M. Felsefe tarihi, s. 194*

Aristotel fəlsəfəsini panteist ruhda şərh edən Dinantlı Davidin (XII əsr) fəlsəfəsi buna gözəl nümunə ola bilər.

Panteizm və kamilləşmənin əlaqəsini daha ətraflı şərh edək.

Panteizmə verilmiş çoxsaylı tərif və şərhərdən, təsnifatlardan belə məlum olur ki, panteist düşüncələr iki istiqamətdə inkişaf etmişdir: Yaradanın mütləqləşdirilməsi ilə yaradılanların heçə endirilməsi və yaradılanların mahiyyətinin mütləqləşdirilməsi ilə Yaradan məfhumundan imtina edilməsi. Birinci istiqamətdə monoteizm müəyyən mənada saxlandığı halda, ikincidə hər şeyi maddiləşdirməklə ateizm və materializmə meyl yaranır. Digər tərəfdən, birinci halda kamilləşmənin mahiyyəti insanın heçlikdən yüksəyə qalxmaq, öz bəndəlik missiyasını layiqincə həyata keçirməkdirsə, ikinci halda kamilləşmə insanın öz mütləq hakimiyyətini bərqərar etməkdir.

Biz təsadüfən panteizmi dini təfəkkürdən elmi təfəkkürə keçid adlandırmadıq. Məsələ burasındadır ki, əgər erkən orta əsrlərdə bütün biliklərin mənbəyi yalnız Allah hesab edilirdisə və bu biliklərin cüzi hissəsi xaric, əsl mənbəyin qapısı ümumiyyətlə insan üçün bağlı idisə, get-gedə İsa Məsihə Tanrıdan fərqli bir münasibət, hər kəsin kamilləşmək, elmə sahib olmaq istəyi insanın başqa bilik mənbələri axtarmasına səbəb olurdu. İlk dövrlər – düşüncənin dindən hələ tam ayrılmadığı bir vaxtda bu mənbələr Allahın mülkündə və ya Allahla paralel götürülürdü. Və bu mənbələr sırasında Allah – təbiət və Allah – insan sintezləri üstünlük təşkil etməyə başladı. Təsadüfi deyil ki, hər iki mənbəni sintez şəklində qəbul edən, onların ya əvvəldən, ya da inkişafın sonunda eyni mahiyyətə sahib olmaqlarını iddia edən

mütəfəkkirlər fəlsəfə tarixində panteist kimi təqdim olunublar.

Daha bir vacib məqam isə insanın idrak prosesinin kulminasiya anıdır. Başqa sözlə desək, insan təfəkkürünün çata biləcəyi ən yüksək mərtəbə idrak prosesinin sonunda can atdığı mütləqlə – öz obyektinə ilə “qovuşmaq”, eyniləşməkdir. Mənbəyindən asılı olaraq bu Mütləq Allah, yaxud insan özü ola bilər. Panteizm məhz bu anın – qovuşma, eyniləşmə, ikiliyin yox olması anının ifadəsidir. Onu da əlavə edək ki, təfəkkürlərdəki keçid dövrü panteizmin növlərində də öz əksini tapıb. Məsələn, orta əsrlərdə daha çox Allah-insan sintezi, yəni idealist panteizm daha üstün idisə, get-gedə Allah-təbiət və İnsan-təbiət sintezlər onu üstələməyə başladı. Bu keçiddə həm də insanın ilahi aləmin bir hissəsi olmaqdan təbiətin bir hissəsi və nəhayət hakimi səviyyəsinə qədər təkamülünü müşahidə etmək mümkündür.

Həm Qərb, həm də Şərq fəlsəfə tarixində panteizmin kökləri əsasən Qədim Yunan filosofu Plotinin görüşləri ilə əlaqələndirilir, hətta ondan qaynaqlandığı bildirilir. Məsələ burasındadır ki, “Qüsursuz olması üçün bizim ruhumuz bütöv Ruhla bərabər olmalıdır ki, onunla birgə dünyanın quruluşunu idarə edərək möhtəşəm yolla getsin”,¹ – deməklə Plotin kamilləşmə, təmizlənmə və mahiyyətə qayıtmağın yolunu və vasitəsini göstərirdi.

Panteizmin digər növləri arasında daha çox yayılan və monoteizmə daha çox yaxınlığı ilə fərqlənən *idealist panteizmdir*. Belə ki, bir tərəfdən burada Plotin fəlsəfəsindən gələn idealist xəttin, xüsusilə iyerarxik sistemin yeni bir işıqda – Müqəddəs Üçlük prinsipi baxımından açıqlanmasına daha

¹ *Плотин. Эннеады*, с. 365.

geniş imkan yarandı. Digər tərəfdən, iyerarxik sistem özü də xristianlığa bir yeni mövqe gətirdi. İdealist panteizmin əsas xüsusiyyətlərindən biri bu idi ki, Tanrı ilə ən kiçik məxluq arasında əlaqənin mövcudluğu qorunub saxlanırdı. İkincisi, yaradılış aktında maddi dünya fəvqündə digər aləmlərin də mövcudluğu təsdiqlənməklə yanaşı, hər birinin əhəmiyyəti və rolu, eyni zamanda, hər məxluqun öz (!) yerinin olması görünürdü. Nəhayət, üçüncüsü, Tanrının verdiyi bacarıq və hikmət vasitəsilə şüurlu məxluqun – insanın geriyə, yəni ilahi aləmə doğru inkişafının mümkünlüyü, ən əsası isə bu yolun fərdiliyi vurğulanırdı.

İdealist panteizmin ən görkəmli nümayəndələrindən biri, demək olar ki, özündən sonra bir çox filosofa təsir göstərən, artıq təsdiqlənmiş fikrə görə, klassik alman fəlsəfəsinin mənəvi atası sayılan *Meyster Eckhartdır* (1328).

Eckhart Allahın transsendentliyini vurğulamaqla Onu bütün yaradılmışların və düşüncələrin fəvqündə tutur. Onun fikrinə görə, hər şey Allahda baş verir, edən də, etdirən də Odur. Eckhart bununla yanaşı onu da bildirir ki, vahid olan Allah məxluqatın mahiyyətini təşkil etməklə çoxdur, lakin bu çoxluq «ustadın içində sənət kimidir. Allah Özünə baxdı və eyni zamanda həm Özünü, həm də bütün şeyləri gördü». ¹ İnsandan tələb olunan şey yalnız Allahın onun varlığında fəaliyyət göstərməsinə imkan yaratmaqdır, yəni nəfsani keyfiyyətlərindən uzaqlaşmasıdır, yəni söhbət insanın hər hansı bir yüksəliş və ya inkişafından deyil, məhz Allahın həmin məxluqa təsirindən gedir: "...Allah ancaq onu istəyir ki, sən özün olmaqdan çıxasan, çünki sən məx-

¹ Yenə orada, s. 105.

luqsan və Allaha imkan verəsən ki, səndə Allah olsun”.¹ Bu, vəhdət anıdır – insanın ilahi aləmə qovuşması, öz uca mahiyyətini dərk etməsidir: “Əgər mən Onu vasitəsiz dərk edirəmsə, mən bütünlüklə O oluram, O isə mən”.² Burada kiçik, lakin əhəmiyyətli bir faktı da xatırlatmalıyıq: insanın çatdığı Müqəddəs Üçlük vəhdətidir ki, bu da Allahın özü (yəni üçbucağın yalnız bir zirvəsidir, bütünlüklə özü – Zatı yox) deyil: “Allah öz yaratdıqlarını sevir, ancaq özü kimi. Günəş güzgüdə əks olunsa da yenə özü olaraq qalır. Allah da eləcə”.³ Bu, Ata-Oğul vəhdətidir, vasitəsiz ünsiyyət və idraktır. Buna işarə edən filosof yazır: “Onun (mənim əbədi surətim) üçün Allah «Allah» deyil, çünki burada O, yaratıcı deyil, burada mənim ruhum «Ataya» bərabərləşir”.⁴ Deməli, insan məhz Allahın özünə deyil, Müqəddəs Üçlüyün İsa Məsih zirvəsinə çatmaqla vəhdətə qovuşur. Hər bir insan İsa Məsih zirvəsinə ucala bilir! Digər bir incəlik: insan ilahi aləmə qovuşsa da, Allah deyil, yenə də insandır!

Eyni mövqeni Eckhartdan bir neçə əsr sonra digər bir mütəfəkkirin – Jakob Böhmenin (1642) də dünyagörüşündə görmək mümkündür. Onun fikrinə görə, Tanrı hər şeyin təməli, mahiyyətidir: “Üçlükdə Allah dəyişməzdir, lakin göydə, yerdə və yer üzündə olan hər şey öz mənbəyini və gücünün əvvəlini Allahdan alır”.⁵ Bütün dünya Tanrının təzahür meydanı olduğu üçün burada gedən dəyişikliyin,

¹ Yenə orada, s. 42.

² Yenə orada, s. 155.

³ Yenə orada, s. 44-45.

⁴ Yenə orada, 146.

⁵ *Беме Я.* Аврора или утренняя заря в восхождении / Пер.: А.Петровского. Москва: Мусагеть, 1914, с. 37

hərəkətin mənbəyi də Odur: "...varlığın hər anı Tanrılığın özünü bir gerçəkləşdirməsidir".¹ Bununla yanaşı, Böhmenin fəlsəfəsində dünya (məxluqat) həmçinin Tanrının öz-özünü tanıma vasitəsidir və O, "öz-özünü bilmək üçün kainat və insan» olur.²

Hər iki filosofun görüşlərində bir neçə əhəmiyyətli ana diqqət yetirək. Əvvəla, xristian filosoflarının da görüşlərində Plotində olduğu kimi, yaradılış prosesi Allahın düşünməsi, özünü dərk etmək istəyidir və yaradılanlar buna xidmət edir, yəni təbiət və ya insan yalnız bu düşünmənin məkanıdır. Xatırladaq ki, eyni mövqe, yəni Allahın tanınmaq istəyi və bunun üçün xəlqi yaratması fikri İslam fəlsəfəsində də vardır.

İkinci tərəfdən, düşüncə, ilahi aləmə keçid imkanı həm də insana xas bir keyfiyyətdir (insanın ilahi keyfiyyətlərə malik olması artıq məlum həqiqətdir). O, Allahın təzahürlərindən biri olan İsa Məsih vasitəsilə onu Allahla tam vəhdətə götürən irrasional düşüncəyə qadirdir. Bir daha xüsusilə vurğulayaq ki, Allah Müqəddəs Üçlük vasitəsilə yaratdıqları ilə vəhdətdədir, Özü, yəni Zati isə transsendent varlıq olaraq hər şeyin fəvqündədir.

Panteizmin daha bir növü *mistik panteizmdir*. Əslində, hər bir panteist dünyagörüşü müəyyən dərəcədə mistik təfəkkürdən qaynaqlanır və mistik panteizmi ayrıca bir panteizm forması kimi fərqləndirmək fikir dolaşığına səbəb olur. Eyni zamanda, mahiyyətə idealist panteizmdən fərqlənir. Bu növün əsas nümayəndəsi kimi öz görüşlərində

¹ Yenə orada, s. 182.

² Yenə orada, s. 183.

təbiətə istinad etməyinə baxmayaraq daha çox irrasional təfəkkürlü olan Kuzanlı Nikoladır (1464).

Hər şeydən əvvəl bildirək ki, N.Kuzanlıya görə də, Allah tək yaradan və Mütləq Maksimum kimi bütün ölçü vahidlərinin, ad və təsvirlərin fəvqündədir: “Vəhdət maksimumun ən yaxın adı kimi görünsə də, maksimumun özü olan Alinin həqiqi adından sonsuz dərəcədə uzaqdır”.¹ Hec nəyə bənzəməyən, bütün yaradılanlardan ucada duran Allah Müqəddəs Üçlükdə öz ifadəsini tapır: “Allah Ata olduğuna görə, yaradılış başlandı; Allah Oğul olduğuna görə, o (yaradılış) kamilləşir; Allah Müqəddəs Ruh olduğuna görə, o, əşyaların kainat nizamına tabedir. Bu, Üçlüyün hər şeydə izidir”.² İdealist panteizmdə olduğu kimi, burada Allah hər şeyin fəvqündə olsa da, Oğul kimi idrak prosesinin başında, Müqəddəs Ruh kimi hər şeydədir. Bu isə o deməkdir ki, insan artıq yalnız İsa Məsihlə deyil, həm də Allahın özü ilə bərabərdir. N.Kuzanlıya görə, “Vahid Allahda hər şey büküldür, çünki hər şey Ondadır; O, hər şeyi açır, çünki O, hər şeydədir»³. Bəli, Yaradan öz yaratdığı ilə iç-içədir. Onun hər şeydə olması hər şeyin mövcudluğunun səbəbi olması deməkdir. Hər şeyə varlıq verən Odur. Eyni zamanda, hər şey Onun ifadəsidir: “Allahın dünyada varlığı dünyanın Allahda varlığından başqa bir şey deyil”.⁴ Mütləq Maksimum və hər şeyin Yaradıcısı kimi N.Kuzanlı Allahı məntiqi olaraq bütün inkişaf və hərəkətlərin son məqsədi

¹ Кузанский Н. Сочинения: В 2-х т. т. 1, Москва: Мысль, 1979, с. 89.

² Yəne orada, s. 91.

³ Yəne orada, s. 104.

⁴ Yəne orada, s. 241.

hesab edir: «Bütün təbiət hərəkətləri sonsuz akt kimi Allahda sakitləşir; O, hər varlığın varoluşu olduğuna görə və hər hərəkət varlığa istiqamətləndiyindən, O, hərəkətin aktivliyidir, varlığın son forması və gerçəkliyi kimi son məqsədidir. Hər var olan buna görə ona can atır».¹

Beləliklə, Allah bir Oğul kimi kamilləşmənin son məqsədi və ən ali forması, nümunəsidir. Bu proses (kamilləşmə) yaradılanlar arasında şüurlu olana və Allahın bir Oğul kimi təzahür forması olan insana məxsusdur. N.Kuzanlı yazır: «Allah – kainatın yaratıcısıdır, hər varlığa bərabərdir və Kainat Ona bənzər yaradılıb. Bu ali və hər varlığa maksimal bərabərlik bütün şeylər tərəfindən mütləq şəkildə olur; ali bəşəri təbiət isə onunla birləşir, deməli, həmin Allah özünə bəşəriyyət qəbul etməklə bu bəşəriyyətlə hər şey olur, həm konkret, həm də mütləq şəkildə».² Göründüyü kimi, insan bir növ Yaradan və digər məxluqlar arasında əlaqədir, çünki Allahın fəvqəltəbiiyyətini də, hər şeydə var olmasını da o anlayır və bu anlama onu Allahla vəhdətə aparır: «Sən ağılnla anlamağa başlayırsan ki, maksimum bu dünyada heç nəyə bənzəmir və heç nədən fərqlənmir, ancaq hər şey Ondadır, Ondandır və Onun vasitəsilədir, çünki O, cəvrədir, diametrdir və mərkəzdir...».³

N.Kuzanlı da xristianlığın əsas prinsipinə irrasional mövqedən yanaşır. O, İsa Məsihi Müqəddəs Üçlüyün tərəflərindən və Allahın təzahür formalarından biri kimi tanımaqla yanaşı, hər bir insanın müəyyən kamillik yolu keçməklə həmin zirvəyə qalxa bilmək və vəhdətə çatmaq imkanını da qəbul edir. Filosof yazır: «Allah bizim Atamız və

¹ Yenə orada, s. 87.

² Yenə orada, s. 151.

³ Yenə orada, s. 83-84.

başlanğıcımızdır, Onun həqiqi oğulluğuna biz yalnız üçüncü səmada malik oluruq ki, oranın mərkəz vəhdəti həqiqətin özüdür. Yalnız orada həqiqi oğullar kimi biz həqiqət mülkünə sahib ola bilərik».¹ Deməli, insan müəyyən idrakla, həm də maddiyatdan yüksəkdə duran bir idrakla Müqəddəs Üçlüyünün vəhdətinə çatır: “Vəhdət və əlaqənin olduğu mütləq bərabərliyə sənin intellektual (irrasional – *K.B.*) aidyyətin nə qədər çox olarsa, sən bir o qədər Allaha bənzər olarsan».² Lakin onu da xüsusilə vurğulayaq ki, N.Kuzanlı «Allaha bənzər» deyəndə İsa Məsihi nəzərdə tutur, çünki onun mövqeyinə görə, çatdığı vəhdət insanı insanlıqdan çıxartmır: “İnsan... Allahın Oğlu olur, yəni hər şeyi yaradan Kəlam, Allah oğlu adını daşıyan varlığın bərabərliyinin özü olur, ancaq yenə də insan oğlu olmaqdan və insan olmaqdan çıxır”.³

Göründüyü kimi, N.Kuzanlının da görüşlərində ilk baxışda müəyyən fikir uyuşmazlığı nəzərə çarpır. Əvvəla, xatırladaq ki, kamilləşmənin, bütöv idrakın sonu çevrənin qapanmasıdır, yəni insanın bir İnsan kimi təsdiqlənməsidir. İkinci tərəfdən, N.Kuzanlı dönə-dönə bildirir ki, Allah bütün idrak və təsvirlərin fəvqündədir, bir o qədər təkidlə də bildirir ki, O, minimuma bərabər bir maksimumdur və özündə hər şeyi ehtiva edir, hər şeydir. Bununla yanaşı, filosof həm də təsdiqləyir ki, insan bəşərlikdən çıxıbilməz. Deyilənlərə kiçik bir aydınlıq gətirək.

Həqiqətdən də, üçbucağın zirvələri bir-biri ilə eyniləşə bilməz. N.Kuzanlının fikrinə görə, üçbucaq bir xətdir, xətt isə nöqtədir, yəni nöqtə üçbucağın özünü ehtiva edir. Allah

¹ Yenə orada, s. 217.

² Yenə orada, s. 275.

³ Yenə orada, s. 151.

– həmin nöqtədir. Bu baxımdan, Allah hər şeyin fövqündədir, çünki filosofa görə, insan təfəkkürü xətti, çoxluğu dərk etmək qüdrətindədir, nöqtəni, vahidi deyil. Üçbucağın tam olması üçün onun hər üç zirvəsi zəruridir və ya hər üç zirvə vahid üçbucağı təşkil edir. İnsan irrasional (intellektual) idrakı ilə müəyyən mərhələdə (üçüncü səmada, maddiyyatdan yüksəkdə) üçbucağın zirvələrindən biri – İsa Məsihə çevrilə bilir və üçlük vəhdətinə çatır. Nəhayət, N.Kuzanlının fikrinə görə, üçbucaq elə çevrədir¹ və bu çevrə Allahın özüdür.² İnsanın çatdığı zirvə bu çevrənin bəlli bir nöqtəsidir, eyni zamanda bu çevrənin bir hissəsidir. Bu o deməkdir ki, insan vahid çevrəyə daxil olsa da, onun özü ola bilməz. Bu səbəbdən, N.Kuzanlı vəhdətə çatmış insanın bəşəri sifətlərini itirmədiyini bildirir.

Beləliklə, N.Kuzanlı bir çox xristian filosoflardan fərqli olaraq, insanın öz bəşərlik çərçivəsində kamilləşə, ilahi vəhdətə çata biləcəyini qəbul edir. Eyni zamanda, bunu insanın maddi dünyanın yeganə düşünən varlığı kimi üstünlüyünü təsdiqləmək cəhdi də adlandırmaq olar.

N.Kuzanlının «hər şey Allahdadır» düşüncəsi sonralar Nikola Malbranşın (1715) *panenteizmi*³ üçün bir növ təməl rolunu oynamış oldu. Bu «hər şey» həm maddi, həm də ruhi varlıqlar deməkdir: “O, maddi olmadan özündə materiyanın kamilliyini ehtiva edir, çünki şübhəsiz ki, materiyanın Allahda var olan hər hansı kamilliyə aidiyyəti var. Eyni

¹ Yenə orada, s. 70.

² Yenə orada, s. 83, 422 və s.

³ Panenteizm bir çox hallarda yalnız panteizmin bir növü kimi təqdim edilsə də, ondan fərqli olaraq vəhdət əl-vücudun daha düzgün ifadəsi hesab edilir.

zamanda, O, bizim anladığımız mənadan kənar və ruhi olmadan özündə yaradılmış ruhların kamilliyini ehtiva edir; Onun həqiqi adı Mahiyyətdir, yəni hüduzsuz varlıq, tam varlıq, sonsuz və universal varlıq”.¹ İlk baxışda filosofun görüşlərində öz sələflərindən fərqlənən böyük bir şey yoxdur: “Biz Allaha Allah-insana bənzəməklə bənzəyə bilərik. Nəhayət, Allah bizdə hər şey və biz də Allahda hər şey olacağıq. Bu, bizim zəruri olaraq var olmağımızdan, bizim Onda, Onun da bizdə var olmasından daha mükəmməl şəkildə olacaq”.²

Burada iki məsələni vurğulayaq: Allah hər şeyin mahiyyətidir və insan İsa Məsihə bənzəməklə Allaha bənzəyə bilər. Deməli, insan öz mahiyyətini anlamağa çalışdıqca Allahı dərk edir. Transsendent olan insan özüdür: «ilahi substansiyadan başqa saf dərk ediləcək bir substansiya yoxdur» və “biz özümüzə çox yaxın ünsiyyətdə olsaq da özümüzü Allahda görməyə qədər özümüz üçün əlçatmırıq”.³ Alınan nəticəyə görə, insanın mahiyyəti özündə deyil, Allahda olduğuna görə o, nə isə dərk etmək üçün Allahın dərkinə çalışmalıdır: “Ruh həqiqəti görəndə o, yalnız Allahla əlaqəli deyil, Ona sahibdir, O, bir növ Allahı görür, həmin həqiqəti Allah onu gördüyü kimi görür”.⁴ Diqqətə layiq digər məsələ budur ki, mahiyyətə çatmaqla insan bilavasitə bütün həqiqətləri və varlıqların ideyalarını özündə ehtiva edən Allahın və bununla da hər şeyin dərkinə çatmış olur: «Biz yalnız tək Allahı Onun özü ilə (vasitəsiz olaraq) dərk edirik,

¹ Мальбрании Н. Разыскание истины, с. 302.

² Yəni orada, s. 286.

³ Yəni orada, s. 269.

⁴ Yəni orada, s. 415.

Ondan başqa öz təbiətinə görə dərk edilən, görünən ruhi varlıqlar olsa da, yalnız O, ruhda fəaliyyət göstərə, ona açıla bilər; biz yalnız tək Allahı vasitəsiz və birbaşa sezə bilərik; yalnız O, öz mahiyyəti ilə ruhu nurlandıra bilər».¹

Göründüyü kimi, Malbranşın fəlsəfəsi eyni zamanda həm də sələflərindən seçilir. Əvvəla, filosofa görə, Allah bir tam kimi hər şeyi ehtiva edən mütləq, ayrı-ayrı varlıqların mahiyyətini təşkil etməklə nisbidir və ya hər şeydə olmaqla məhdud, məhduddan daha geniş varlığa sahib olmaqla sonsuzdur. Bu vəhdət qnoseoloji olduğu kimi, həm də ontolojidir. İkincisi, o, hər şeydən daha kamil və ucadır, lakin varlıqlardan kənar bir varlığa sahib deyil. Deməli, o, transsendent deyil, immanentdir. Nəhayət, Malbranşa görə, Allah mənbə, bütün varlıqlar isə ideyadır. Bundan başqa, nəzərə alsaq ki, var olan yalnız Odur, onda belə məlum olur ki, irrasional idrak yalnız Allaha məxsusdur və yalnız Allahın dərk edən insanı nə isə anlama bilər. Bu səbəbdən Allah tək həqiqət, eyni zamanda bütün ideyaların mənbəyi olmaqla onların dərk üçün bir vasitə, özü isə vasitəsiz dərk ediləcək ideyadır.

Təhlil edilən panteizm növləri Allah-insan sintezinə əsaslanarsa da, artıq Allahın təzahür formalarından olan təbiət də bu sintezə daxil edilirdi. Və tədricən təbiət ümumiyyətlə Allah məfhumunu əvəz etməyə başladı və insanın təhlili artıq bu kontekstdə aparılmağa başlamışdı.

Bu istiqamətdə baş verən ən böyük sıçrayış isə *estetik panteizm* adlandırılan Cordano Bruno (1600) fəlsəfəsi hesab edilə bilər. Tədqiqatçılar tərəfindən belə xarakterizə

¹ Yenə orada, s. 288.

edilməsinə səbəb Brunonun məsələyə estetik aspektdən yanaşması, Tanrını vahid bir gözəllik, mövcud gözəllikləri isə onun hissələri kimi qəbul etməsi olmuşdur.

Hər şeydən əvvəl bildirək ki, C. Bruno öz panteist görüşlərində daha çox N. Kuzanlıya istinad etməsinə baxmayaraq, öz fikirlərində teoloji ruhdan nisbətən kənara çıxmışdır və buna səbəb dövrün ümumi mənzərəsi, xüsusilə N. Kopernikin sistemi olmuşdur. Buna görə də, filosof Allahı yarıdan deyil, ilk başlanğıc və ilk səbəb¹ kimi görür: “Əşyalarda hərəkətin iki aktiv başlanğıcını nəzərdən keçirtmək lazımdır: biri əşyanın sonlu olmasına müvafiq olaraq sonludur və o, zaman içərisində hərəkət etdirir; digəri – sanki ruhun ruhu, hər bir şeydə hər şey olan və ruhu hər bir şeydə hər şey olmağa məcbur edən dünyanın və ya ilahinin ruhuna müvafiq olaraq sonsuzdur və o, ani hərəkət etdirir”.² Deməli, Brunoya görə, Allah həm maddi, həm də qeyri-maddi olan hər şeydədir.

Ruhlar ruhunu özündə ehtiva etmə bacarığına, sonsuzluğa yaxınlığına müvafiq olaraq, Bruno ağılları da səviyyələrə bölür və bunların arasında “ilk ağıl bir fikirdə ən kamil şəkildə hər şeyi əhatə edir; ilahi ağıl və mütləq vəhdət növün təqdimatından asılı olmayaraq, anlayan və anlanandır”.³ Məntiqi olaraq insan da bu ilk ağıla çata bilmə imka-

¹ *Бруно Дж.* О причине, начале и едином // Избранное. Самара: Агни, 2000, с. 228.

² *Бруно Дж.* О бесконечности, вселенной и мирах // Избранное. Самара: Агни, 2000, с. 352.

³ *Үenə orada*, s. 313.

nına malikdir, çünki ona “təbii deyil, fəvqəltəbii işıqla təbiətdən yüksəyə qaldırılan həmin yerdə”¹ ən ali seziş məxsusdur və məhz insanın ruhunda həqiqət “özü olaraq və canlı formadır (vasitəsiz və bütövdür – *K.B.*)”²

Göründüyü kimi, C.Brunonun panteizmində vahid substansiya hər şeyin başlanğıcı, sonu, mahiyyəti, ən nəhayət, özü olsa da dərkedilməzdir, çünki sonsuz və hüdudsuzdur. Lakin, əgər nəzərə alsaq ki, hər varlıq ruhlar ruhunun ali ağılına da malikdir, onda belə bir nəticə çıxır ki, sonsuz substansiyanın ona məxsus hissəsini dərk etməklə immanent və kainatdan kənarında mövcud olmayan Vahidi də dərk etmiş olar.

XVII əsrin sonlarında *Benedikt Spinoza* (1677) tərəfindən fəlsəfə tarixinə panteizmin yeni növü daxil edildi: *naturalist panteizm* – təbiət Tanrı məfhumunu daha çox sıxışdırdı. Əhəmiyyətli haldır ki, onun fəlsəfəsində panteizm artıq sistemli şəkildə təqdim edilməklə yanaşı, daha rəsiyal xarakterli idi. Başqa sözlə desək, tərəzinin elm və təbiət gözü daha ağır gəlməyə başlamışdı.

Spinoza yaranış aktını bir riyazi düstura bənzədir və varlıqların yaranışını bir zərurət kimi izah edir, yəni filosofun nəzəriyyəsində söhbət canlı, iradəli bir varlıqdan çox riyazi məntiqlə var olan cansız bir təbiətdən gedir. Tanrını “yaradan təbiət” (*natura naturans*), onun təzahürlərini (moduslarını) isə “yaradılmış təbiət” (*natura naturata*) adlandıran³ filosofun nəzəriyyəsində teoloji mənada, öz iradəsi ilə

¹ Yenə orada, s. 293.

² Yenə orada, s. 333.

³ *Spinoza. Этика* / Çev.: H.Z.Ülken. İstanbul, Milli Egitim Basımevi, 1965, s. 52.

hərəkət edən və etdirən Yaradan yoxdur,¹ çünki Yaradan elə yaradılmışın özüdür. “Substansiya”, “Tanrı”, “təbiət” eyni anlamlardır və “Tanrı hər şeyin transsendent deyil, imanent səbəbidir”.² Filsof yazır: “Tanrının sifətləri deyəndə ilahi substansiyanın özünü ifadə edən hər şeyi anlayıram və substansiya aid olan hər şey sifətlərdə də olmaqdadır”.³ Onun bildirdiyinə görə, insan təbiətin sonsuz atributlarından yalnız ikisini: maddə və ruhu öyrənə bilər. O da əlavə olunur ki, “Tanrının bir sifətinin mütləq təbiətindən çıxan bütün şeylər həm sonsuzdur, həm də hər zaman vardırlar və belə olmaqdadırlar, yəni onlar bağlı olduqları sifətə görə əzəli və sonsuzdurlar”.⁴ Spinoza sələflərindən fərqli olaraq, Tanrının məlum atributları arasında hər hansı bir əlaqənin varlığından danışmır: “Hərəkət və ya sakitlik halında və ya hər hansı bir halda nə Bədən Ruhu, nə də Ruh Bədəni düşünmə baxımından zəruri etmir (gərəkdir)”.⁵

Spinozanın panteist nəzəriyyəsi “mexaniki” bir qurumu xatırladır: substansiya (yaxud Tanrı) dəyişmədən öz atributlarında – paralel olaraq həm maddi, həm də ruhi moduslarında mövcuddur. Burada hər hansı bir dialektikadan, transsendent varlığa, yaxud iç dünyaya, mahiyyətə doğru yönəldilmiş inkişaf mərhələsindən söz gedə bilməz, çünki varlıqlar bir-birindən zaman və yaradılış, zahir və batin baxımından fərqlənmirlər.⁶ Sonralar Spinozanın fəlsəfəsi

¹ Yenə orada, s. 55.

² Yenə orada, s. 40.

³ Yenə orada, s. 40-41.

⁴ Yenə orada, s. 42.

⁵ Yenə orada, s. 165.

⁶ Yenə orada, s. 55.

təhlil edən Hegel yazır: “Spinoza fəlsəfəsinin çatışmamazlığı məhz ondadır ki, substansiya burada özünün immanent inkişafına çatmır – çoxluq yalnız zahirən substansiyaya birləşir”.¹

Xristianlıq fəlsəfəsində panteizm haqqında təhlilimizi yekunlaşdıraraq bildirmək olar ki, panteist düşüncə bir tərəfdən dini, irrasional düşüncədən elmi, rasional təfəkkürə keçid olmaqla yanaşı, həm də əxlaqın qoyduğu məhdudiyəti elmlə genişləndirmək, mənəviyyatı materiya, elmlə əvəz etmək idi. Bu keçid, əvəzlənmə hətta panteizmin öz daxili inkişafında da hiss olunur. Təbii ki, buna müvafiq olaraq, insanın öz mövqeyi də dəyişib. Maraqlıdır ki, kilsənin dövlətdən, dinin isə elmdən ayrılması prosesinin təfəkkürdə bariz təzahürünü məhz panteizm üzərində müşahidə etmək mümkündür.

Beləliklə, orta əsrlər xristian fəlsəfəsində insan və onun kamilləşməsi haqqında düşüncələrin inkişaf xəttini mərhələli şəkildə belə xarakterizə etmək olar:

1. İnsan əzəli günahı səbəbindən əbədi rəzillik içindədir və yeganə xilasını İsa Məsihə iman gətirməkdir. İsa Məsih Tanrıdır və insan üçün əlçatmazdır. Burada insanın imandan kənar hər bir hərəkəti, düşüncəsi onun məhvi deməkdir. Bu səbəbdən istər fəlsəfi traktatların oxunması (həm qədim yunan, həm islam filosoflarına məxsus), istər sərbəst düşünmə, istərsə də sevgi duyğusu qadağan olunmuş prinsiplərdən hesab edilir. Qısa şəkildə desək, əxlaq təfəkkürü sıxışdırıb.

¹ Гегель Г.В.Ф. Философия духа // Энциклопедия философских наук: В 3-х т. Т. 3, Москва: Мысль, 1977, с. 46

2. İsa Məsih Tanrı olmaqla yanaşı, həm də Kamil İnsan təcəssümüdür. İnsan öz təfəkkürü və əxlaqına görə ona bənzəməklə kamillik zirvəsinə çata bilər. Başqa sözlə desək, burada təfəkkür və əxlaq bir-birini tənzimləyən iki vacib prinsip olaraq çıxış edir. Daha vacibi isə, bu, düşünmək, insanın yüksəlməsi deməkdir, yəni insan dini prinsiplərdən ayrılmadan, daha doğrusu, onları fərqli şəkildə şərh etməklə rəsmi dini qurumların qoyduğu qadağaları keçə bilər. Ağıl əxlaqla nəinki eyniləşir, get-gedə onu üstələməyə başlayır.

3. İsa Məsih zirvəsinə çatmaq elə ilahi zirvəyə çatmaqdır və bu yol bütün insanlar üçün mümkündür. Bu hiss insanlara düşüncə qapılarını açmaqla yanaşı, onun özünə-güvənini də möhkəmləndirirdi. Ağıl imanla qoşalaşır.

4. Tanrı bir Yaradan kimi öz yaratdıqlarında ehtiva olunduğuna görə, maddi dünyada da təcəssüm olunub. Bu baxımdan, maddi dünyanı dərk etmək də Tanrıya gedən yol sayıla bilər. Təbiəti öyrənmək, elmi inkişaf etdirmək nəinki günah deyil, əksinə, bir zərurətdir.

5. İnsan həm də təbiətin bir hissəsidir. İnsanın özünün dərk etməsi həm ilahi aləmlə, həm də maddi aləmlə vəhdətə çatmaq deməkdir. Tanrı haradasa naməlum bir məkanda deyil, elə təbiətdədir. Eyni zamanda, yalnız İsa Məsih deyil, bütün insanlar idrak fəvqündədirlər. Qədim yunan və İslam fəlsəfəsinin təsiri ilə insan haqqında rəşadətçi düşüncələr daha da sabitləşməkdədir. Yəni söhbət insanın real imkanlarından qaynaqlanan, formalaşan və inkişaf edən təfəkkürün gündəlik praktikada real təzahüründən gedir. Burada təfəkkür, ümumiyyətlə, imanın yerini tutmağa başladı.

Fərqli, zəngin mənbələrdən qaynaqlanan ideyalarla silahlanan xristian dünyasının insanı özünü nəinki düşünən,

üstəlik kamil və hakim bir varlıq kimi kəşf etməsi sakit bir proses kimi keçə bilməzdi. Və Renessans baş verdi.

e) Renessans – kamillik meyarlarının cəmləşməsi və yeni istiqamət alması dövrü kimi

Renessansın istər mərhələləri, istər ayrı-ayrı ölkələrdə spesifik cəhətləri, istərsə də ayrı-ayrı elm və mədəniyyət sahələrində, xüsusilə fəlsəfədəki təzahürləri, təsir dairələri haqqında kifayət qədər tədqiqatlar aparılıb, əsərlər yazılıb. Biz məsələyə nisbətən başqa bir rəkursdan baxacağıq, yəni məhz tədqiqatımızın kontekstində.

Renessans haqqında şərhlərimizdə ilk baxışda illər xroniki ardıcılıqdan kənarda qalana oxşayır. Belə ki, Renessans təqribən XIII əsrin ikinci yarısı – XVI əsrin sonlarını əhatə etməyinə baxmayaraq, biz onu müəyyən bir zaman kəsiyindən daha çox bir hadisə, fəlsəfi düşüncələrin inkişafının zəruri bir mərhələsi kimi araşdırmışıq. Məsələ burasındadır ki, bir tərəfdən, Renessansda hələ dini mövzunun qorunub saxlandığına görə, orta əsrlərin davamı kimi nəzərdən keçirilə bilər və bu baxımdan orta əsrlərdə nəzərdən keçirilən ideyaların inkişaf trayektoriyasında nəinki Renessans dövrü, hətta həmin ideyaları müəyyən dərəcədə davam etdirən Yeni dövr filosofları da daxil edilə bilər. Məsələn, panteizmin inkişaf xəttini göstərmək üçün Eckhartdan başlayan təhlil ən azı Spinozaya qədər davam etməlidir. Yaxud xristianlıqda insana olan münasibətin dəyişməsinə göstərmək üçün Renessans dövrünün filosofları da ora daxil edilməlidir. Yəni məqsədimiz ideyanın inkişafını göstərmək olduğuna görə, illərin ənənəvi mərhələlərə

bölgüsündə müəyyən sürüşmələr olacaq, yaxud bu bölgü ümumiyyətlə arxa planda qalacaq. Bununla həm də bir növ ideyanın zamanın fəvqündə durduğunu göstərməyə çalışacağıq.

Renessansı bütövlükdə İslam və xristianlıq ideyalarının sintezi, vəhdəti adlandırmaq olar. Və bütün ideyalar insan fenomenində cəmləşir. Bir tərəfdən, o, orta əsrlərdən bəri malik olduğu ideyaları yeni dinin prinsiplərinin işığında təhlil edirdisə, digər tərəfdən, öz ağılının yeni bacarıqlarından və imkanlarından da istifadə edirdi. Nəticədə düşüncələrin mərkəzindən Tanrını yavaş-yavaş sıxışdıraraq, özü mərkəzə keçməyə başlamışdı. Bu proseslərin başında isə Şərqdən gələn ideyalar dururdu. Bu, heç də Şərqi Qərbə yeni bir ideya gətirməsi deyildi. Buna insanın hafizəsinin təzələnməsi desək, daha doğru olar. Dediklərimizi daha aydın ifadə etmək üçün Səlahəddin Xəlilovun bir fikrinə müraciət edək: “Əridilmiş, amorf hala salınmış mayeni yəni-dən kristal hala salmaq üçün onun içərisinə ilkin kristal dənəsi salınır və sonrakı kristallaşma prosesi bu nüvənin ətrafında gedir. Yəni amorf mühitdə maddə-material olsa da, onun hafizəsində kristalın strukturu olmadığına görə, öz-özünə kristallaşa bilmir. Haradansa amorf mühitə kristalın ideyası verilməlidir. İdeya özünü təkrarlayaraq kiçik miqyasda və ya böyük miqyasda kristal əmələ gətirir. Daha doğrusu, sonrakı proses böyümə və ya kopyalanaraq, təkrarlanaraq çoxalma prosesidir. Mahiyyət fərqi ideyadadır; onun ən kiçik zərrəsində, “atomunda”, rüşeymdə, nüvədə. Canlı aləmdə olduğu kimi”.¹ Həqiqətən də, orta əsrlərdə xristian dünyası kifayət qədər amorf bir hala gəlmişdi və

¹Xəlilov S. Elm haqqında elm, s.83.

buna səbəb, yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, qədim inanc-lar vasitəsilə təhrif olunmuş dini prinsiplər, hakim mövqeyindən istifadə edib insanı təzyiq altında saxlayan, onun fit-rətən malik olduğu həqiqəti axtarmaq, kamilləşmək istəyini əngəlləyən kilsə, eyni zamanda, bəşəriyyətin artıq malik ol-duğu kifayət qədər zəngin fəlsəfi irs idi. Bütün bu qarışıqlıq arasında islamın ümumbəşəri ideyaları, xüsusilə insan haq-qında yüksək düşüncələr məhz kristal dənəsi rolunu oynadı. Qərb düşüncəsi formalaşmağa, kristallaşmağa başladı.

Dediklərimizdən çıxış edərək, Renessans haqqında iki tezis irəli sürmək mümkündür: *Renessans – ideyanın Şərqdən Qərbə transformasiyası dövrüdür və Renessans in-san və kamillik ideyasının kulminasiya anının yaşanması və tənəzzülün başlanğıcı dövrüdür.*

Mövqeyimizi daha təfərrüatlı izah edək:

1. *Renessans – ideyanın Şərqdən Qərbə transformasi-yası dövrüdür.* Qeyd etdiyimiz kimi, Renessansa qədər bə-şəriyyət kifayət qədər yüksək inkişaf yolu keçmişdi. İstər fəlsəfədə, istər elmdə, istərsə də incəsənətdə kamil nümu-nələr yaranmışdı. Renessans bütün bu xətlərin, inkişaf isti-qamətlərinin sanki düyünlənməsi, “torbanın ağzının büzül-məsi” oldu. Əslində, onu “düyünə” bənzətməyimiz də təsa-düfi deyil. Xəlilov yazır: “Düyün nöqtələri iki cür olur. Bi-rincisi, əvvəlki inkişaf xəttinin tamamlanması və yeni in-kişaf xəttinə keçid. İkincisi, düyün nöqtəsindən haçalanma və yeni budaqların ayrılması. Bax, bu ikinci yol Kun təli-mində nəzərə alınmamışdır. Bizim təklif etdiyimiz düyün nöqtələri və haçalanmalar təlimi daha universal modeldir”.¹

¹ Yenə orada, s.164

Biz də məhz ikinci modeli nəzərdə tuturuq. Belə ki, bütün özündən əvvəlki mütərəqqi ideyaları özündə cəmləşdirən Renessans sonradan özü yeni istiqamətlərə təkan oldu.

Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, bu amorf mühitdə İslami ideyalar aparıcı rol oynadı. Bizim nəzərdə tutduğumuz şey, əvvəla, islamın insanı kamil və yerdə Allahın xəlifəsi olaraq görməsidir. İkincisi, burada insanın özünə və ətrafına rəşadət baxışının tələbi, elmin inkişaf tempinin artması, elm ocaqlarının, universitetlərin yaranması idi. Buna əlavə olaraq, həm də o dövrdə yaradılmış sənət əsərlərini, fəlsəfi traktatları da xatırlatmaq olar. Məhz bunun təsiri idi ki, Renessansdan başlayaraq insan zahirən mükəmməl təsvir edilməklə yanaşı, onun simasında zəngin mənəvi dünyanı, ülvə bir iç dünyanı da çatdırmağa çalışırlar. Dövrün aparıcı sənətkarlarından, ustadlarından biri olan Michelangelo'nun "Adəmin yaranışı" freskasını xatırladaq və sənət tənqidçilərinin vurğuladığı bir neçə məqamı önə çəkək.

Freskada insanın "ən gözəl surətdə" yaradılması" ilə yanaşı, həm də onun Yaradandan bir enerji – həyat, yaradıcılıq bacarığı aldığı da göstərilir. Dinlərdə, o cümlədən, həm xristianlıqda, həm də İslamda insan "ilahi surətdə" yaradılması ilə yanaşı, onun bir ilahi nura və ağıla malik olması da vurğulanır. Və bu fikri konkret bir dinin adına çıxmaq düz olmazdı. Lakin burada söhbət həmin ideyaların nə dərəcədə aktual olmasından gedir. Bu mənada, islamın kilsə təzyiqinə qarşı bu ideyaları tərənnüm edən mütəfəkkirlərə bir dəstək olmasını desək, daha uyğun olar.

Freskada maraqlı anlardan biri isə İnsan və Yaradanın bir-birinə çox yaxınlaşsa da, birləşə bilməməsi, hərəsinin öz yerinin olmasıdır. Tənqidçilərin fikrinə sadəcə bir əlavə

edək: burada onlar az qala “iki yay uzunluğunda, hətta daha yaxın”dırlar (Quran 53/9).

Daha bir nümunə isə Rafaelin Madonnasının qucağında kiçik İsanın qarşısında səcdə edən mələklər ola bilər. Bəli, İnsan artıq günahkar, rəzil deyil və Yaradanı ilə bilavasitə (!) əlaqəlidir. Və bu kamillik qarşısında mələklər də səcdə edir. Bunların nə dərəcədə İslama, nə dərəcədə xristianlığa yaxın olması fikrini, zənnimcə, artıq xırdalamağa ehtiyac yoxdur. Təsadüfi deyil ki, Renessans dövrünün filosoflarından biri Piko della Mirandola (XV əsr) məhz “ərəb yazılarını” oxuyandan sonra kilsə siyasətinə yad olan belə bir “yenilik” kəşf edir: “Nəhayət mən başa düşdüm ki, nə üçün insan bütün canlı varlıqlar arasında ən xoşbəxtidir və ümumi heyranlığa layiqdir və ona yalnız heyvanların deyil, hətta ulduzların, o biri dünyadakı ruhların da həsəd aparacağı necə bir pay hazırlanıb”.¹ Filosof belə bir maraqlı sual da verir: “Axı, biz niyə ilahi möhtəşəmliyə heyran qalmırıq?”

Onu da xüsusilə qeyd edək ki, Renessans dövründə Şərqi yalnız ideyaları deyil, elmi nəticələri də artıq istifadə olunur, inkişaf etdirilirdi. Maraqlıdır ki, vaxtilə optika, tibb, riyaziyyat, kimya və s. elmi sahələrdə edilmiş kəşflərin Qərb alimləri tərəfindən mənimsənilməsi və inkişaf etdirilməsi artıq bir çox tədqiqatçı tərəfindən artıq sübut olunsada, İslamın nəinki elmdən uzaq olması, hətta onu qadağan etməsi kimi yanlış təsəvvürlər kifayət qədər sabitləşib, şaxələniib.

Yeri gəlmişkən, burada əhəmiyyətli bir əlavə də edək.

¹ *Пико дела Мирандола, Джованни. Речь о достоинстве человека // Антология мировой философии: Возрождение. Минск: Харвест; М., ООО «Изд-во АСТ», 2001 с.266.*

Məlum olduğu kimi, Qərb təfəkkürü özünü yunan fəlsəfəsinin varisi bilir. Renessansın səbəblərini, əsas mənbələrini və hərəkətverici qüvvələrini xatırlasaq, bu, nə dərəcədə həqiqətə uyğundur?

Əvvəla, Xəlilovun da yazdığı kimi, “coğrafi prinsipə istinad etməklə, Qərb antik mədəniyyəti qeyd-şərtsiz özünü küləşdirir və özünü qədimlərə aparıb çıxarır, “əsil-nəcabət qazanır” və bu zaman qədim yunanlarla özləri arasında körpünün başqa bir millət, başqa bir dini icma, başqa bir mədəniyyət tərəfindən atıldığını nə üçünsə «yaddan çıxarır».¹

İkincisi, məlum faktdır ki, xristian Avropasında uzun əsrlər boyu Aristotelin kitabları dinə zidd, küfr yayan kitablar kimi qadağan olunmuşdu. Geniş təfərrüata varmadan, elə Umberto Ekonun tarixi həqiqətləri təsvir edən “Qızılgülün adı” romanının süjet xəttini xatırlatmaq yetər. Yalnız bir neçə əsr sonra onlar elə həmin kitabları İslam mütəfəkkirlərinin şərhində böyük məmnunluqla qəbul ediblər. Dediklərimizə nümunə olaraq, İbn Sinanın və İbn Rüşdün təsiri ilə Avropada yaranmış İbn Sina məktəbini və averroizmi göstərmək kifayət edər. Üstəlik, bir daha xatırlatsaq ki, dövrün aparıcı ideyaları məhz Renessansın nəticəsi idi, onda onun yalnız qədim yunan fəlsəfəsinin deyil, o dövrə qədər mövcud olan bütün yüksək ideyaların, inkişafın məntiqi davamı kimi qəbul etmək olar. S.Xəlilov təsadüfən yazmır ki, “Mədəniyyətlər fərqli olduğu halda, bütün bəşəriyyət üçün ancaq bir sivilizasiya vardır və o, bütün xalqların birgə

¹ Xəlilov S. Sivilizasiyalararası dialoq. Bakı, Adiloğlu, 2009, s.88-89.

səyləri ilə yaradılmışdır. Bu mənada onun ancaq monoloqundan danışmaq mümkündür. Bu vahid ümumbəşəri prosesin sükanının kimin əlində olması isə başqa bir məsələdir”.¹ Bəli, Renessans hadisəsi sükanı məhz Qərbə verdi.

2. Renessans insan və kamillik ideyasının kulminasiya anının yaşanması və tənəzzülünün başlanğıcı dövrüdür.

Renessans dövründə cəmləşən bütün istiqamətlər arasında kilsə hər nə qədər fon rolunu oynasa da, öz hakimiyyətini saxlasa da, bu artıq orta əsrlərdəki kilsə deyildi və digər istiqamətlərin ağırlığı qarşısında get-gedə arxaya çəkilməli olurdu. Lakin xatırladaq ki, orta əsrlərdə və eləcə də Renessans dövründə din və kilsə əsasən sinonim idi. Və insan kilsədən uzaqlaşdıqca, kilsənin simasında tədricən imandan uzaqlaşmaqda idi. Bu fikrimizi müəyyən dərəcədə sənət və kamillik haqqında şərhimizdə açıqlamışıq və yenidən qayıtmağa lüzum görmürük.

Hər nə qədər Renessans dövründə bütün bəşəriyyətin nailiyyətləri bir yerə toplaşmış, yeni bir postament rolunu oynasalar da, bir fakt unudulmamalıdır: Renessans məhz amorf halda olan Qərb ölkələrində baş verdi və bu səbəbdən də ondan ayrılan yeni istiqamətlər Qərb təfəkkürünün formalaşmasına xidmət etdi. Digər diqqət verilməli fakt isə yeni istiqamətlərdə imanın kənarlaşdırılması prosesinin başlanması idi. Ola bilsin, Renessans dövründə – dini mövzuda freskaların, sənət əsərlərinin kulminasiya anının yaşandığı bir zamanda bu meyl görünməsin. Lakin bütün ənənəvi dini mövzularda indi insanın rolunun qabardılmasını, insanın

¹ Xəlilov S. Sivilizasiyanın monoloqu // http://felsefedunyasi.org/site/?name=xeber&dil=az&news_id=73.

maddi tərəfinin – bədəninin kamilliyinin ön plana keçirilməsini, ilahi qüvvələrin belə bu zahiri gözəllik qarşısında heyran qalmasını və bütün bunların kilsə siyasətinə nə qədər zidd olduğunu nəzərə alsaq, onda dediklərimizin yalnız bir meyl deyil, artıq hərəkətə gəlmiş bir proses olduğunu anlamaq olar. Məsələn, Renessans dövrünün teoloqlarından biri Manetti Giannozzo (XV əsr) nəinki insanın bədəni zibil və zəif hesab edən, onun günahlar içində olduğunu iddia edən həm qədim, həm də xristian müdriklərini kəskin tənqid edir¹, əksinə, insanın malik olduğu bütün üstünlüyü, ləyaqəti onun bədəni ilə əlaqələndirirdi: “Üzvlərin hansı birləşməsi, hansı cizgilər, hansı bədən quruluşu, hansı görkəm gerçəklikdə və ya düşüncədə insaninkindən daha gözəl ola bilər! Qədim müdriklər bunu görəndə, tanrıları da insan surətində yaratmağa cürət etdilər”.² Bu, yalnız insanın bədəninin tərənnümü deyildi, heç ilahiləşdirilməsi də deyildi, elə insan olaraq tanrıya bərabər tutulması, hətta ondan da qüdrətli bilinməsi idi. Düzdür, dövrün ətaləti ilə Giannozzo insanın Allah tərəfindən yaradıldığını qəbul edir,³ lakin artıq insan müti bir yaradılmış deyil: “Belə görünür ki, ilk olaraq Allahın yaratdığı və insanların istifadəsi üçün nəzərdə tutulan, sonradan insanlar tərəfindən minnətdarlıqla qəbul edilən dünya və onun gözəllikləri insanlar tərəfindən daha çox gözəl və möhtəşəm, üstəlik daha böyük bir zövqlə düzəldildi.”⁴ Pietro Pomponazzi isə daha da irəli gedir və

¹ Манетти Джанозцо. О достоинстве и превосходстве человека // Антология мировой философии, с. 74-90 və s.

² Yənə orada, s. 64.

³ Yənə orada, s. 68.

⁴ Yənə orada, s. 71.

insan ruhunu da maddiləşdirir: “İnsan kamil heyvandı. Ona görə də insan ruhu maddi şeylər arasında birinci yer tutur. Qeyri-maddi şeylərlə əlaqəli olduğuna görə, onlar arasında orta yerdədir”.¹ Oxşar nümunələri Renessans dövrünün müdriklərindən çox gətirmək olar. Belə məlum olur ki, müdriklər insanın göylərdə bir günahkar kimi dolaşmağında, istər bədəninə, istərsə də ağılına görə digər yaradılmışlardan üstün olduğu maddi dünyada mükəmməl bir yaradıcı, qüdrət sahibi kimi qəbul etməyi üstün tuturlar.

Düzdür, hələ də orta əsrlərin ruhu ilə qədim yunan filosoflarını, ümumiyyətlə fəlsəfəni dinin düşməni kimi tənqid edənlər, Allaha imanı xilas etmək istəyənlər də olub. Məsələn, erkən Renessans dövrlərində Almaniyada kilsə əleyhinə hərəkata və islahatçılara qoşulan, hətta bir sıra kilsələri “iblislər mağarası” adlandıraraq dağıdan teoloq Thomas Müntzer “Yalançı imanın ifşası” adlı əsərində yazır: “Lukadan olan İncilin hamısı xristianlar üçün inkaredilməz sübutdur ki, müqəddəs xristian imanı elə nadir və qeyri-adi hadisəyə çevrilib ki, vicdanlı birisi xristian cəmiyyətinin korluğunu görsə, qanlı göz yaşını töksə, təəccüblü olmazdı”.² Yaxud Lüter və Kalvinin başladığı dini islahatçılıq hərəkatı, protestantizm. Əslində bunu imanın xilasını üçün atılan, hətta zaman-zaman radikalıq dərəcəsinə qədər yüksələn addımlar hesab etmək olar. Lakin bu, get-gedə güclənən bir prosesin – insanın kilsədən, öz imanından aralanması prosesinin yanında sönük və zəif görünürdü. Bu prosesin ən bariz nümunəsini, yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, panteizmin

¹ Помпонаци Пьетро. О бессметрии души // Антология мировой философии, с. 324.

² Мюнцер Томас. Разоблачение ложной веры // Антология мировой философии, с.543

inkişaf prosesində görmək mümkündür. Buna nümunə olaraq Eckhart və Spinozanın panteizmi arasındakı fərqləri göstərmək olar. Əgər Eckhart insanın öz qəlbini yalnız Allah – Yaradan üçün ayırması və öz imanını ilə bir ola bilməsini vurğulayır, müzakirə edirdisə, Spinozada artıq hər hansı Mütləq Yaradan yoxdur.

Alatoranı təsvir edən alman şairi Goethe yazırdı: “Yaxın olan nə vardısı, uzaqlaşır”.¹ Bəlkə də bir az şişirdilmiş səslənir. Lakin kulminasiyadan sonra zətən eniş başlanır. Üstəlik nəzərə alsaq ki, Renessans zamanı gedən kristallaşma prosesində alınacaq “son məhsulu” yumşaldacaq amil olan iman yavaş-yavaş azalırdı, uzaqlaşdırılırdı, onda bu kristalın səlt və cansız olacağını, artıq alatoranın düşməsini proqnozlaşdırmaq elə də çətin deyil.

¹ Borxes bu sətirləri tamam fərqli kontekstdə istifadə edib: “Goethe bunu alatoran haqqında yazıb. Alatoranlıqda ətraf sanki bizim gözlərimizdən gizləninir, görünən dünya mənim gözlərimdən tamamilə itdiyi kimi”. (*Борхес Хорхе Луис. Собрание сочинений в 4 томах. Том 4, СПб., Амфора, 2011, с. 128.*)

İslam fəlsəfəsində kamil insan problemi

a) Məhəmməd peyğəmbər – kamil insan müəssəməsi

İslam dini təşəkkül tapmasının 10-12 ilində artıq bir dövlətin – islam dövlətinin əsas ideologiyası, təməli idi. Bu dövlətin öz əxlaq kodeksi, vətəndaşını və ərazisini qoruyan güclü ordusu, ideologiyasını yaymaq üçün alimlər qoşunu var idi. Qısa şəkildə desək, xristianlıqdan fərqli olaraq, İslam çox tezliklə mərkəzləşib güc toplaya, ideyasının real nəticəsini görə bildi. Bu, təbii ki, müsəlmanda bir özünəgüvən yaradırdı. Baxmayaraq ki, Qurani Kərimdə də, Bibliyada olduğu kimi, Adəmin ilk günahı nəql edilirdi, islam peyğəmbəri də həm öz yaxın qohumları, həm də ətrafdakılar tərəfindən amansız təqiblərə məruz qalırdı, ancaq İslamda “ilk günah”, yaxud “günahkar insan” anlayışı geniş yayılmadı, digər dini prinsipləri üstələmədi. Əksinə, islamda tövbə qapısının daim açıq olması, Allahla insan arasında vasitəsiz ünsiyyətin olması müsəlmanın həm əxlaqına, həm elminə, həm də şəxsiyyətinin formalaşmasına güclü təsir

göstərirdi: *Allaha inanan insan aciz deyildi, ola da bilməzdi*. Daha vacibi isə, bu güvəni onlara verən istər dövlət quruculuğunda, istər döyüşlərdə, istərsə də gündəlik həyatda öz güclü şəxsiyyəti, dərin imanını və mükəmməl insanlığı ilə nümunə olan Məhəmməd peyğəmbər (s.) idi.

İslam dövlətinin əsasında Qurani Kərim kimi nüfuzlu və hərtərəfli bir «qanunlar» kitabı və cəmiyyətdə təfəkkürü və imanını ilə seçilən Peyğəmbərin (s.) hədis və sünnələri dururdu. Bu səbəbdən də bölgədə təşəkkül tapan dini və fəlsəfi məktəb və cərəyanlar məqsədindən asılı olmayaraq, özünü təsdiqləmək, təməl prinsiplərini əsaslandırmaq üçün ilk növbədə Quran və hədislərə istinad etməli idi. Bununla yanaşı, daha bir ənənə də yaranmaqda idi: orta əsrlərdə İslam Şərqində təşəkkül tapan hər hansı bir fəlsəfi cərəyanın mərkəz nöqtəsində mütləq Məhəmməd peyğəmbərin (s.) şəxsiyyəti durur və ona (s.) nisbətə formallaşırdı. Əlbəttə, bu, İsa Məsihə olan münasibətdən çox fərqlənirdi. Ən azından, həm Məhəmməd peyğəmbərin (s.) özü, həm də tərəfdaşları tez-tez peyğəmbərin şəxsiyyətinə deyil, tək Allaha səcdə etməyin vacibliyini vurğulayır, əks halda bunun ən böyük günah – şirk olması barədə xəbərdarlıq edirdilər. Məsələn, öz cürətli kəlamları ilə tarixdə az qala bir bidətçi kimi tanınan sufi mütəfəkkiri Əbu Yəzid Bistami Məhəmməd peyğəmbərə (s.) yazdığı mədhiyyəsində onun (s.) şəxsiyyətini deyil, məqamını, Allah yanında tutduğu mövqeyini tərənnüm edir:

*Heç bir kəsin sənənin zatına yetişən nəsəbi yoxdur.
Sən tək, ali bir aləmdənsən, adəmlərdən ali bir
nəsəblisən.¹*

¹ (Əlyazmalar İnstitutu). 3b, № 65, B-640. البسطامي ابو يزيد.

Yaxud Mənsur Həllacın “Kitab ət-Təvasin” əsərinin birinci bölümü – “Çıraq ta-sini” Məhəmməd peyğəmbərə (s.) həsr olunub. Burada mütəfəkkir insanın İblisdən yalnız Allah yanındakı məqamına görə deyil, həm də kamilləşmək imkanına və bacarığına malik olmasına görə üstün olduğunu göstərir. Ümumiyyətlə, orta əsrlərdə əsərlərin, xüsusilə şeir divanlarının peyğəmbərə (s.) minacatla başlanması bir ənənə halını almışdı və burada əsasən onun (s.) Allaha yüksələn yolu – kamilləşməsi tərənnüm olunurdu.

Bununla belə, məsələ yalnız vəsf və tərənnümlərlə bitmirdi. Peyğəmbərin (s.) şəxsiyyətinə və missiyasına olan münasibət “Məhəmməd nuru” anlayışının yaranmasına da səbəb olmuşdu. Təbii ki, buna səbəb həm də Məhəmməd peyğəmbərin (s.) “Allahın ilk yaratdığı mənim nurumdur” hədisi idi. Bu barədə daha ətraflı təhlil verək. Düzdür, bu hədisin nə dərəcədə səhih olub-olmaması çox əhəmiyyətli məsələdir və ayrıca bir mübahisənin mövzudur. Lakin nəzərə alaraq ki, nur məfhumu həm Qurani Kərimdə, həm də islam filosoflarının görüşlərində xüsusi yer tutur, onun təhlilinə də xüsusi diqqət ayırırıq.

Bütün dinlərdə Tanrının insanla əlaqəsinin, ona hikmət çatdırmağın vasitələrindən biri nurdur. Allahın peyğəmbərləri həm bir nümunəvi şəxsiyyət, həm insanlara ilahi hikməti çatdıran bir vasitəçi, həm də ilahi biliyə – vəhyə sahib bir insan kimi nura, daha dəqiq desək, nurun daşıyıcısına bənzədilir. Məsələn, Bibliyada yazılır: “Həyat mənbəyi səndədir; Sənin nurunda biz işığı görürük” (Psal. 35). Quranda isə “Ey peyğəmbər, biz səni şahid, müjdəçi və oyadan (xəbər verən), Allahın izni ilə Ona dəvət edən və aydınladan bir çıraq olaraq göndərdik” (Quran 33/45-46) – deyər

buyurulur.

Peyğəmbərlərlə yanaşı, hikmət sahibləri və insanlara bəzən cəhalətdən, bəzən darlıqdan, bir başqa halda isə maddiyyata bağlılıqdan xilas yolu göstərən Müqəddəs Kitablarda nura bənzədilir: “Gerçəkdən Tövrəni biz endirdik, onda yol göstərmə və nur vardır” (Quran 5/44). Bənzər fikir İncil haqqında da deyilir: “Onların ardından əllərindəki Tövrəni təsdiqləyəcək Məryəm oğlu İsanı göndərdik və ona içində yol göstərən və nur olan İncili verdik” (Quran 5/46). Nəhayət, Allah Təala sonuncu peyğəmbərə (s.) müraciət edərək buyurur: “Sən Kitab nədir, iman nədir bilməzdin. Lakin biz onu [Kitabı] bir nur etdik ki, onunla qullarımızdan istədiklərimizi doğru yola yönəldək” (Quran 42/52).

Deməli, əslində, Qurani Kərimdə nur ilahi biliyin, hikmətin özüdür. Allahın hikməti yalnız nazil etdiyi Kitablarda deyil, həmçinin bir aydınlanma, könül gözüünün açılmasıdır, yəni batini elmlərdir. Allah Təala buyurur: “Ey insanlar, Sizə Rəbbinizdən dəlil gəldi və Sizə açıq-aydın bir nur endirdik” (Quran 4/174) və ya “Gerçəkdən sizə Allahdan bir nur və açıq bir kitab gəldi. Allah onunla Onun razılığı üçün gedənləri salamat yollara istiqamətləndirir, onları Öz izni ilə qaranlıqdan aydınlığa çıxardı və doğru yönəldir” (Quran 5/15-16).

Qurani Kərimə istinad edən və ondan qaynaqlanan bir çox İslam filosofu nuru həm Allahın varlığını, Onun transsendentliyini, həm Məhəmməd peyğəmbəri (s.), həm də Allahdan bilavasitə alınan ezoterik biliyi ifadə edən bir bənzətmə kimi qəbul edərək təfsir etmişlər. İslam filosoflarının görüşlərindən belə məlum olur ki, nur – varlıqdır. Tək, həqiqi, öz zatı üzərində var olub başqasına möhtac olmayan yeganə varlıq Allah olduğundan belə nəticə çıxır ki, nur –

Allahdır. Qurandan çıxış edərək bunu yazan¹ Qəzali onu da bildirir ki, “yaratma və əmr Haqq Nurun əlindədir, ilk nurlanma və sonrakı davamlılıq Ondandır; bu adın həqiqətində heç kim Onunla ortağ deyil...”.² Deməli, nur bir yaratma vasitəsidir, nurlanma isə bu prosesin özüdür. İbn Ərəbi “əl-Futuhət əl-məkkiyyə” əsərində yazır: “Allah Təala bizi yoxluq zülmətindən vücud nuruna çıxartdı, biz nur olduq” və “Allah bütün mövcudatlarda yayılan Nurdur ki, buna “vücud nuru” adı verilir”.³ Göründüyü kimi, Allah Təala yaratdığı məxluqata nur vasitəsilə varlıq verir, yəni nur yoxluqdan varlığa çıxmağın səbəbidir. Bu baxımdan, demək olar ki, nur həm də nisbi varlıqdır. Qəzali yazır: “Digər nurlar Ondandır, yalnız Onun nuru həqiqidir, hamısı Ondandır, Ondandır başqasının yalnız məcazla “mən”liyi (mahiyəti – *K.B.*) vardır. Deməli, Ondandır başqa nur yoxdur, başqa nurlar Onun sifətindən əta olunur, zatından deyil...”.⁴ Eyni fikri Eynəlqüzat Miyanəci də təsdiqləyir: “Nurun mənası budur, nur həqiqi mənada Allaha aid olur və başqa nurlara nur demək məcazi mənə daşır. Kainatda olan bütün varlıqlar öz-özlərinə yox idilər, sonra Allahın qüdrəti və iradəsi ilə varlıq tapdılar”.⁵ Deyilən kəlamlardan da belə məlum olur ki, nur Allahı bir Yaradan olaraq tanıdan kəlmədir.

¹ الغزالي ابو حامد محمد بن محمد. مشكاة الأنوار. المطبعة العربية بمصر. 1343 هـ. (Qəzali. Mişkət əl-ənvar, s. 113)

² Yenə orada, s. 112.

³ Konuk A.A. Fususu'l-hikem, tercüme ve şerhi: 4 cilddə, III c., İstanbul: İFAV yayınları, 2000, s. 39.

⁴ Qəzali. Mişkət əl-ənvar, s. 117.

⁵ الميانحي الهمداني ابو المعالي عبد الله بن محمد بن علي بن الحسين بن علي الملقب. بعين القضاة. تمهيدات. تقديم و تحقيق ع. عسيران طهران. گلشن. 1373 هـ. (Eynəlqüzat Miyanəci. Təmhidat), s. 256.

Sərrac Tusi yazır: “Nurların hamısı: ərşin, kürsünün, günəşin, ayın, ulduzların işıqları yaradılmışdır. Allahın təsvir olunacaq məhdud nuru yoxdur ki, Allah onunla özünü təsvir edə, hüdudsuz ola və xəlqin elmi onu əhatə edə bilməyər. Hər bir nur elm və fəhmlə əhatə olunur və o, yaradılmışdır”.¹ Məhz bu səbəbdən mütəfəkkirlər Haqq Nur haqqında mövcudata varlıq verən, mahiyyətini təşkil edən bir nur kimi danışırlar.

Qeyd etdiyimiz kimi, nur həm də Məhəmməd peyğəmbərin (s.) şəxsiyyətini və daşdığı missiyanı təsvir edən bir ifadədir, yəni o (s.), Haqq Nuru insanlara tanıdan bir vasitəçidir, Quranın ayətinə görə, çıraqdır. Peyğəmbəri (s.) “qeybin nuru”² adlandıran Mənsur Həllac yazır: “Peyğəmbərlik nurları onun (s.) nurunda görünür, onların nurları onun (s.) nurundan təzahür edir, nurlarda kərəm sahibinin nurundan daha nurlu, daha aydın, daha əzəlisi yoxdur”.³ Məhz bu nurun “işarəsi ilə gözlər görür, sirlər və gizlinlər tanınır”.⁴ Digər bir başlıqda – “Nöqtə tasini”ndə Qurani Kəriminin “O, yalnız vəhy edilən bir vəhydir” (Quran 53/4) ayəsinə istinadən: “Nurdan nura nazil oldu” deyir⁵ və bununla da həm Allahın Özünə, həm də Məhəmməd peyğəmbərə (s.) nur deyər müraciət edir. Əbu Hamid Qəzali isə belə deyir: “Bil ki, aşağı aləmə aid nurlar bir-birindən saçılan işığın çıraqdan yayılması tərzindədir. Bu çıraq müqəddəs peyğəmbərlik nurudur. Müqəddəs peyğəmbərlik ruhları da

¹ *Tusi Sərrac, Lumə*, s. 548.

² *Həllac. Kitəb ət-Təvasin*, s. 9.

³ *Yenə orada*, s. 11.

⁴ *Yenə orada*, s. 12.

⁵ *Yenə orada*, s. 34.

ülvi ruhlardan doğulur, çıraq oddan (mənbədən – *K.B.*) alınır... Sonra silsiləvi olaraq onların ilk mənbəyi və mədəni olan nur əl-ənvara çatır. Bu, Allahdır, təkdir, şəriki yoxdur”.¹

Mütəfəkkirlərin görüşlərində bir neçə vacib anın üzərində dayanaq. Əvvəla, Həllaca görə, Məhəmməd peyğəmbərin (s.) özü ilə yanaşı düşüncələri, baxışları da aydınladan nurdur. Bunu onun (s) Allah rəsulu və peyğəmbəri olması və vəhy sahibi olaraq universal xarakterli hikmət çatdırması ilə izah etmək olar. İkincisi, bu nuru “qeybin nuru” və “sirləri və gizlinləri açan” adlandırmaqla Həllac Məhəmməd peyğəmbərin (s.) həm də ezoterik biliyə sahib olmasına işarə edir. Üçüncüsü, Həllac Məhəmməd (s.) nurunu “nurdan bir nur”, «əzəli» adlandırmaqla onun bilavasitə ilahi nurdan qaynaqlandığını və hər bir yaradılıandan əvvəl olmasını bildirir. Təbii ki, burada onun (s.) ilahi kəlamın vasitəçisi olması da unudulmur, yəni Müqəddəs Kitab və onun nazil olduğu şəxs – peyğəmbər Allahı tanıdan nurun daşıyıcısı – çıraqdır. Eyni fikir və mövqe Qəzalinin də kəlamlarında mövcuddur.

Burada ilk baxışda bir ziddiyyət müşahidə edilir: əcəba, əgər Allah da, Məhəmməd peyğəmbər (s.) də, Allahdan gələn hikmət də nurdursa, bu, xristianlığın Müqəddəs Üçlüyünü xatırlatmırmı? Məhəmməd peyğəmbərin (s.) bir tanrı olması təsəvvürünü yaratmırmı?

Əvvəla, qeyd etdiyimiz kimi, Qurani Kərimdən də bəlli olur ki, nur bir bənzətmədir, Allahı insanlara tanıdan vasitədir. Onu da əlavə edək ki, sözü gedən nur maddiyyat fəvqündə var olan, görülüb tanınan hər bir işıqdan, nurdan

¹ *Qəzali*. Mişkət əl-əнвар, s. 117.

fərqlidir: O, “nə Şərqə, nə Qərbə aid olmayan mübarək zeytun ağacının (yağı)ndan yanır ki, onun yağına od dəyməsə də işıq saçır. Bu, nur üzərinə nurdur. Allah dilədiyi kimsəni nuruna yönəldir. Allah insanlara nümunələr verir. Allah hər şeyi bilir” (Quran 24/35). Burada nur həm Allahın özünün vəsfi, həm Onun rəsulunun (s.), həm ilahi kəlamın, həm doğru yolun, həm də ilahi mərhəmətin rəmzi kimi təqdim olunur.

İkincisi, xatırladaq ki, peyğəmbərin (s.) məlum hədisinə əsaslanaraq, təsəvvüf fəlsəfəsində məhz ilk yaradılana Məhəmməd nuru və ya Məhəmməd həqiqəti deyilmişdir. Nur anlayışı üzərində fəlsəfi sistemini quran Şihabəddin Sührəvərdinin də dediyi kimi, Nurlar Nurundan yaranan ilk mücərrəd nur “özlüyündə kasıbdır”,¹ “Nurlar Nurundan yalnız kamilliyə görə fərqlənir”,² yəni Nurlar Nurunun zəti kamil, ilk nurun zəti isə Ona nisbətdə naqisdir, çünki yaradılmışdır, mahiyyəti başqasından asılıdır. O, Nurlar Nurundan vasitəsiz nurlandığına görə Onun bütün keyfiyyətlərini özündə ehtiva edir, “ilk olduğuna görə zəngin”dir, Nurlar Nuruna ən yaxın və nurlar arasında “ən böyük nur”dur. Sührəvərdi ilk nurun yaradılışını belə təsvir edir: “Bu, Ondan ayrılmaq (çıxarılmaq) deyil”, “ayrılma və birləşmə günahın xüsusiyyətlərindəndir (belə demək günahdır – K.B.)”. Uca Nurlar Nuru bundan yüksəkdir. Ondan bir şey ayrılmaz”, “günəşin şüası yalnız onunla (günəşlə) mövcuddur”,³ yəni şüa günəşdən müstəqil bir varlıq kimi ayrılı bilməz və varoluşuna görə ona möhtacdır. Mütləq belə bir əhəmiyyətli fakt vurğulanmalıdır ki, Məhəmməd nuru deyərkən, mütə-

¹ *Sührəvərdi*. Hikmət əl-İşraq, s. 128.

² Yəne orada, s. 127.

³ Yəne orada, s.128-129.

fəkkirlər müəyyən şəxsi deyil, özündə insanlığın bütün ucalığını və kamilliyini ehtiva edən, mövcudatın var olmasının səbəbkarı olan Kamil insanı nəzərdə tutublar. Məhəmməd peyğəmbər (s.) bu nurdan – hikmətdən daha çox pay alan bir Kamil İnsandır. Eyni zamanda, bu nurun xəzinəsi hər insan üçün də açıqdır.

Sührəvərdi insanın malik olduğu nuru digərlərindən fərqləndirir. Mücərrəd olan bəşəri nur – isfəhbud nur¹ müdəbbir nurdur və “mənlüyə” işarə edir.² Başqa sözlə desək, özlüyündə iki xüsusiyyət daşıyır: nurlandırıcı və idarəedicisi. Buna görə də, digər nurlardan daha mükəmməldir.

Deməli, söhbət hər hansı eyniləşdirmədən gedə bilməz. Burada müzakirə mövzusu sadəcə ilahi hikmətin mənbəyi – Allah və son ünvanıdır (insan). Nisbi varlıqlar Haqq Nurdan aldıkları nurla varlıq qazanır. Qəzali yazır: “Həqiqətdə Onun varlığının sifəti göylərin və yerin nurudur. Bundan sonra biləsən ki, O, əşyaları aydınladan, onlardan yüksək olub Onunla, Onun üçün və Ondan aydınladan nurdur”.³ Mütəfəkkir nuru ülvü və aşağı aləmin nurlarına bölərək deyir: “Göylər və yer nurun iki təbiəti ilə doludur, yəni gözə və bəsirətə, yəni hiss və ağıla”⁴ aid olan. O, hər birinin rolunu belə izah edir: “İnsani nurla (maddi işıqla, gözün görməsilə və ya rəşional idrakla – *K.B.*) aşağı aləmin nizamı görünür. Mələki nurla (irrasional idrakla – *K.B.*) ülvü aləmin nizamı görünür”⁵ Peyğəmbərin (s.) hədislərindən birində

¹ Yəne orada, s. 147.

² Yəne orada, s. 201.

³ *Qəzali*. Mişkət əl-ənvər, s. 116.

⁴ Yəne orada, s.116.

⁵ Yəne orada, s. 116-117.

deyildiyinə görə, “Allah xəlqi zülmət içində yaratdı, sonra onların üzərinə öz nurunu dağıtdı və hər şey aydınlandı”.¹

Belə bir münasibət Məhəmməd peyğəmbərin (s.) şəxsiyyətinə hörmət və diqqət yaratmaqla yanaşı, ümumiyyətlə insan fenomeninin mərkəz mövqedə dayanmasını şərtləndirirdi. Bunun təzahürü idi ki, dini təfəkkürün üstünlük təşkil etdiyi orta əsrlərdə əgər Allah-Yaradan, Ali Varlıq, Mütləq Həqiqət fəlsəfi təfəkkürün zəruri bir qütbü idisə, insan bu qütbün əks ucu, bu həqiqəti dərk etməyə cəhd edən yeganə yaradılmış kimi qəbul edilirdi. Xatırladaq ki, hələ islam tarixinin erkən illərində cəbərilər, qədərilər, mötəzililər və b. dini və fəlsəfi cərəyanlar, məktəblər insanın azad seçim və iradəsini müzakirəyə çevirmişdilər. Düzdür, bir sıra alimlər həmin dövr hakim ortodoks mövqeyə müxalif düşüncələrinə görə təqib olunur, kitabları yandırılırdı. Lakin hakim mövqelərin özləri də dəyişkən olurdu və zaman-zaman müxalif mövqe hakim və ya əksinə ola bilirdi. Bütün bunlar düşüncə sahibləri, siyasi mövqelər arasında gedən çəkişmələr, mübahisələr idi. *Qurani Kərimin və Məhəmməd peyğəmbərin (s.) nüfuzu isə sabit qalırdı.*

Qeyd etdiyimiz kimi, Məhəmməd peyğəmbərin (s.) şəxsiyyəti ilk növbədə yüksək əxlaqın daşıyıcısı olan mükəmməl bir insan nümunəsi idi. Bu hal əxlaq probleminin həmin dövrdə daha da aktuallaşmasına səbəb olurdu. Ya övladına, ya tələbəsinə müraciətən yazılan nəsihət, vəsiyyət tipli əsərlərin əksəriyyəti insanın müxtəlif şəraitlərdəki davranış qaydalarına, ədəb-əxlaqının düzgün formalaşmasına və düzgün inkişaf etməsinə həsr edilirdi. Bütün bu əsərlərdə istinad yeri, nümunə Məhəmməd peyğəmbərin (s.) şəxsiy-

¹ *İbn Ərəbi*. *Fusus əl-Hikəm*, s. 220.

yəti idi. Əlbəttə, bir sıra hallarda rəşidi xəlifələrə – Əbu Bəkrə, Ömər b. Xəttaba, Osmana, Əli b. Əbu Talibə müraciətlər edilsə də, burada son məqsəd yenə də İslam dininin peyğəmbərinə (s.) bənzəmək, onun (s.) kimi bir həyat tərzini sürmək, onun (s.) kimi nümunəvi mömin bir müsəlman olmaq idi.

İnsan fenomeninin ən dərin incəlikləri, ədəb və əxlaqı, cəmiyyətdə və ailədə, qəzəbdə və sevincdə, sevgidə və nifrətdə və s. vəziyyətlərdə, hallarda araşdırılır, bu barədə həm nəzmlə, həm də nəsrə dəyərli əsərlər yazılırdı. Bununla yanaşı, bir-birini tamamlayan iki amil kimi insanın zahiri və batini tərəfləri əlaqəli şəkildə öyrənilirdi. Lakin bəzən İnsan adının ucalığı və ruhu ilə bilavasitə Allahla əlaqəli olması o dərəcədə qabardılırdı ki, digər cəhətləri kölgədə qalırdı, insanın həm də bir sosial varlıq olması unudulur, ədəb-əxlaq da məhz bu kontekstdə qəbul edilirdi. Məsələn, zahidlik, fəqirlik və digər bu kimi keyfiyyətlər təsəvvüf fəlsəfəsinin aparıcı prinsipləri kimi təqdim edilir və ya ümumiyyətlə təsəvvüf əvəz edirdi ki, bu da təsəvvüf fəlsəfəsinin təhrifinə gətirib çıxarırdı.

Düzdür, əxlaqın daim ön planda durması, bir tərəfdən, müsəlmanlara həm ailədə, iman və ibadətində, cəmiyyətdə doğru mövqə tutmasında, həm də bir fərd, vətəndaş kimi düzgün formalaşmasında müsbət rol oynayırdı. Digər tərəfdən, məsələyə bu cür yanaşma, yəni əxlaqın təfəkkürün özünün də istiqamətləndirilməsində aparıcı rol oynamasını şərtləndirirdi. Və insanın təbiətini, mənəvi aləmini təhlil etməyə cəhd göstərən bir çox mütəfəkkirlər məhz insanın əxlaqından çıxış etməli olurdular. Yuxarıda qeyd etdiyimiz bir məsələyə yenidən qayıdaq: *Allaha inanan insan aciz deyildi, ola da bilməzdi, yəni müsəlman olmaq artıq güc demək*

idi. Və müsəlman bu gücü sadəcə imanda, imanı isə sadəcə əxlaqda görürdü. Digər əhəmiyyətli faktor – düşünmək və ağıl isə bu məsələdə nisbətən imana uduzurdu.

Kamilləşmə ilk növbədə bir idrak hadisəsidir. Bu baxımdan biz də ilk növbədə onu bu aspektdən şərh edəcəyik.

b) Kamilləşmə zərurəti Allahın insana əmanəti kimi

Orta əsrlərdə Qurani Kərim bilik qazanmağın, kamilləşmənin sabit bir “etalonu” idi. Müəyyən mənada, bunu “çərçivə”, düşüncələrin məhdudlaşdırılması kimi də şərh edirlər. Lakin nəzərə almaq lazımdır ki, *Qurani Kərim ən sadə biliklərlə kifayətlənməyi və bu biliklər üzərində düşünməyi buyurmaqla yanaşı, nəhayət, insana dərin və geniş bilikləri haradan ala biləcəyi mənbələri də göstərir*. Maraqlıdır ki, buna görə bəziləri Qurani Kərimi az qala elm kitabı, bir başqası, kifayət qədər bilik verən və başqa bir elmə möhtac qoymayan ensiklopediya, bir başqası da biliklərin açarı, doğru bir bələdçi kimi görə bilir. Bunun nəticəsi olaraq, orta əsrlərdə düşüncələrdə üç istiqamət müşahidə etmək mümkündür: rəşadətli tənqida istinad edən ayrı-ayrı elmlərin inkişafı, Qurani Kərimin hökmünü hərfi qəbul edən dini elmlər: kəlam, hədisçilik və s., irrəşadətli tənqida istinad edən məntiqi tənqidin, batini elmlərin inkişafı. Müvafiq olaraq, bu üç istiqamətin nümayəndələri də formalaşmaqda və onların da arasında rəqabət güclənməkdə idi.

Birinci istiqamətin nəticəsi idi ki, İslam aləmində qısa müddətdə elmlərin öyrənilməsi və tədrisi çox sürətlə inkişaf etdi, elmi kəşflər edildi, elmi əsərlər yazıldı, tədris ocaqları

açıldı. Burada Qurani Kərimlə yanaşı qədim elmlər, fəlsəfələr də öyrənilir, tərcümələr edilirdi, şərhlər, orijinal əsərlər yazılır, ideyalar irəli sürülürdü. Düzdür, bütün bu elmlərin mərkəzində yenə də insan dururdu. Hətta tibbə aid əsərlərdə də insanın daxili orqanları ilə xarici aləm, təbiət arasında qarşılıqlı əlaqənin qanunauyğunluqları aşkarlanır, daxili orqanların əxlaqın hansı cəhətlərində hansı əhəmiyyətə və rola malik olması təhlil edilirdi. Məsələn, İxvan əs-Səfanın (X əsr) IX risaləsində bu məsələyə çox geniş yer ayrılır, kosmosun, ulduzların düzülüşünün, təbiət hadisələrinin, iqlimin insanın fitri və qazanılan xüsusiyyətlərindəki əhəmiyyəti təhlil edilir. Lakin bununla yanaşı, astronomlar, kimyaçılar, riyaziyyatçılar, təbiblər də yetişirdi. Və bütün bunlarda Qurana, İslam dininə zidd bir addım yox idi! Əksinə, bu, Quranın tələbi idi!

İkinci istiqamət tarixdə daha çox ortodoks xətt kimi xatırlanır. Zaman-zaman hakimiyyətdəki şəxslər dəyişdikcə və onlarla birlikdə dünyagörüşləri dəyişdikcə, gah mötəzili, gah əşəri və s. ideyalar hakim olsa da, burada fiqh get-gedə daha çox sabitləşməkdə idi. Bu, Qurani Kərimdə əks olunmuş qanunların reallaşdırılması, təhrif olunmamasına və pozulmamasına nəzarət idi. Görkəmli fəqihlər, hədisçilər yetişir, Qurani Kərimə təfsirlər yazılırdı. Bütün bunlar dinin başqa yad elmlərlə qarışmadan saflığını qorumaq, Quranı hər kəs üçün izah etmək məqsədi daşıyırdı. Dini elmlərin kifayət qədər inkişaf etməsi artıq ona gətirirdi ki, din xadimləri başqa elmlərin öyrənilməsini düzgün hesab etmir, küfr, şeytan əməli kimi onların qarşısını almağa çalışırdılar. Yəni insana lazım olan yalnız Quranın düzgün qiraəti (ən yaxşısı isə onun hafizi olmaq), təfsiri, hədis və şəriəti bil-

məkdir ki, bunlar xaricində hər bir şey insanı azdıran vasi-tələr hesab edilirdi. Bu cərəyan o qədər gücləndi ki, hələ də İslamın elmə münasibəti araşdırılarda məhz bu deyilənlər təkrarlanır. Və bütün bunlarda, yəni dini elmlərin inkişafında, dinin yad təsirlərdən, bidətlərdən qorunmasında Qurani Kərimə zidd olan heç bir addım yox idi! ***Zidd olan elmi Qurana zidd görmək və ona mane olmaq istəyi və bunda nailiyyət əldə etmək idi.***

Nəhayət, üçüncü istiqamət mənəvi təcrübənin inkişafı idi. Quran ayələrinin ezoterik mənalardan çıxış edərək öz dini-mistik ideyalarını formalaşdıran, bütün diqqəti insanın ruhunun kamilləşməsinə yönəldən cərəyanlar təşəkkül tapır, az qala məscidlərə müxalif ola biləcək təşkilatlar yara-dır, hətta daha da irəli gedib, məsələn, hürufilər kimi, Qura-na alternativ kitab belə yazmağa iddialanırdılar. Bunların arasında ən sabit və Qurana zidd çıxmayan yeganə cərəyan təsəvvüf olsa da, bidət sufi təriqətlər də yaranır, güclənir, siyasi qüvvəyə belə çevrilə bilirdilər.

Bu üç istiqamət – üç tip insan arasında özünəməxsus bir mübarizə gedirdi. Təbii ki, ortodoksal din xadimləri ha-kim mövqelərinə görə daha güclü və söz sahibi idilər. Digər iki istiqamət onların ciddi təqiblərinə, təzyiqlərinə məruz qalsalar da, dini-mistik cərəyanlar daha dayanıqlı oldular. Halbuki məhz onların nümayəndələri təqibə məruz qalır, hətta edam olunurdular. Məsələn burasındadır ki, elm mənə-vi təcrübəyə nisbətə zahiri xarakterli idi və dövlətin dəstə-yinə bilavasitə ehtiyacı var idi və bu dəstəkdən məhrum qa-lan kimi inkişafdan dayandı. Əldə olunan elmi nailiyyətlər isə xristian alimləri tərəfindən öyrənilməyə, mənimsənilməyə və Renessans dövründə böyük bir sivilisasiyanın qurulmasına sərf edildi.

Mənəvi təcrübələr isə fərdi bir proses idi. Bundan başqa, o, ruhani bir hal idi və onun inkişafı nəinki dayandı, əksinə genişləndi, get-gedə inkişaf edib məktəb halına gəldi, onun izlərini elm xadimlərinin, hətta ortodoks din xadimlərinin də görüşlərində sezmək mümkün idi.

Bunu xüsusilə təsəvvüf haqqında demək olar. Onun insan konsepsiyası öz güclü ideyası ilə nəinki daha çox şaxələndi, üstəlik digər fəlsəfi cərəyanlara da təsir göstərdi. Belə ki, təsəvvüfün əsas prinsiplərində Qurana, Məhəmməd peyğəmbərin (s.) şəxsiyyətinə daha çox istinad edilməsi, bir sözlə, onun İslamın mənəvi tərəfini bütün gözəlliyi ilə ehtiva etməsi insanları daha çox cəlb edirdi. Daha vacibi isə, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, islam fəlsəfəsində insan təbiətin, ümumiyyətlə bütün yaradılmışların arasında ən ali varlıq kimi əhəmiyyətli bir qütb olaraq qəbul edilirdi. Təsəvvüf bu mövqenin özündə bir dəyişiklik elədi. Maraqlıdır ki, bu fərqi vurğulayaraq Xəlilov ənənəvi, yəni aristotelçi fəlsəfədən uzaq olan, lakin əslində “eyni bir fəlsəfi mahiyyətin fərqli rakursdan üzə çıxışı” olan və islam fəlsəfəsinin tarixini Kindidən daha əvvəlki dövrlərə aparan təsəvvüf fəlsəfədə, əbədi hikmətin təzahüründə daha fundamental bir model adlandırır: “İnsan dünyaya öz ruhani aləmindən açılan pəncərədən baxır. Yəni insan özü ruh və Allahla eyni bir cəbhədir. Və o təbiətin bir hissəsi olmayıb, təbiətlə qarşı tərəfdir”.¹

Təsəvvüfi deyil ki, dünyanın bir çox yerlərinə də islam məhz təsəvvüfün – islamın ruhani tərəfini ehtiva edən bir mənəvi təcrübə vasitəsi ilə yayılırdı və bu islamın rasional

¹ Xəlilov S. İslam fəlsəfəsi nə vaxtdan başlayır // Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər, № 1, 2010, s. 21.

düşüncədən uzaq bir din kimi tanınmasına səbəb olurdu.

Bu proseslərin nəticəsidir ki, orta əsrlərdə müsəlmanın siması rasional alim yox (bütün elmi nailiyyətlərə baxmayaraq), bir ruh insanıdır, yaxud bir alim əleyhinə fətva verən fəqihdir. Və elə bu səbəbdən biz də orta əsr İslam Şərqiində Kamil İnsanı məhz sonuncu istiqamətin nümayəndələrinin, daha dəqiq desək, sufi mütəfəkkirlərin görüşləri əsasında şərh edəcəyik. Axı, Kamil İnsan də məhz təsəvvüfə aid bir termdir.

Yaradılış haqqında səmavi kitablara, hədislərə, o cümlədən elmi, dini, mistik traktatlara istinadən bildirmək olar ki, insan yaradılmışlar arasında sonuncudur. Bu fakt fərqli şəkildə şərh və təhlil edilmişdir. Kimisi insanı ən zəif hesab etmiş, bir başqası da hər şeyin insan üçün, onun gəlişinə hazırlıq olması, insanın bütün yaradılmışların əşrəfi olmasını qəbul etmişdir. Bizim fikrimizə görə isə, insan Allahdan başlayan «eniş xəttinin», «hikmət nazilinin» dönüş – hikmətlərin dərk prosesinin başlanğıc nöqtəsidir. Bütün yaradılmışlar Allah və insan arasındadır. Sanki Allah öz yaratdıqlarını insanın hökmünə verib. Təsadüfi deyil ki, insan təfəkkürə malik və şeylərdəki, hadisələrdəki hikmətləri dərk etmək qüdrətində olan yeganə varlıqdır. Bununla yanaşı, deyilənlərdə əhəmiyyətli bir məqam xüsusilə vurğulanmalıdır: bəli, hər insan Allahın yer üzündə xəlifəsidir, yalnız Allahın bildiyi bütün adlardan – biliklərdən xəbərdardır (Quran 2/30-31), Allahın sifətlərinin və əmanətinin yeganə daşıyıcısıdır (Quran 33/72). Əbdülkərim Cili özünün «Kamil İnsan» əsərində yazır: “Kamil insan özü üçün var olan həqiqətlərə (həm mənfi, həm müsbət, həm ali, həm

alçaq, həm maddi, həm mənəvi) müqabildir”.¹ Lakin bu keyfiyyətlər hər kəsdə gizli şəkildədir və onlar kəşf edilməli, kəşf olunmaqla bitməyib dərk edilməli və bununla da kifayətlənməyib, həyata keçirilməlidir. Qıscacası, *insan fit-rətən ona verilən kamillik zirvəsinə çatmalıdır. Bu, onun insanlıq missiyasıdır*. İbn Ərəbi yazır: “Kamil surət yaradılmış və əzəli elmlə zühdur edir. Elmin mərtəbəsi iki tərəfdən kamilləşir və eləcə də varlığın mərtəbələri kamilləşir: onlardan biri əzəli, digəri isə qeyri əzəlidir və yaradılmışdır. Əzəli – Haqqın vücududur, qeyri-əzəli – Haqqın sabit aləm surətində varlığıdır”.² Məhz bu fakt, yəni bütün elmləri bilməyi insanı digər məxluqlardan nəinki üstün etdi, hətta onu Allahdan sonra səcdə obyektinə belə çevirdi.

Əhəmiyyətli məqamlardan biri də budur ki, insanın yaradılışı bir tərəfdən torpağa – maddiyə, digər tərəfdən ruha – ilahi aləmə bağlıdır. Və hər nə qədər biliklər insanın ruhuna öyrədilsə də, onun üçün iki aləmin bilik qapısı açıqdır və o, öz içində, Nəsimi demiş, “iki cahanı sığdırır bilir”.

Təfəkkürün yeni qatlarının kəşfi insan üçün həm yeni metodları, vasitələri, həm də müraciət etdiyi bilik mənbələrinin yeni səhifələrini açır. Əgər insan idrak prosesinin əvvəlində əsasən rəşional vasitələrin imkanları ilə kifayətlənirsə, sonrakı mərhələlərdə irrəşional vasitələr zəruri olur. Çünki İbn Ərəbinin də yazdığı kimi, “Vəhmlər bu inkişafda əqlədən hakimiyyətə daha güclüdür. Aqil öz əqlində çatdığına çatarsa, vəhmin hökmündən və əqlindən təsəvvürün-

¹ الجيلي عبد الكريم بن ابراهيم. الإنسان الكامل في معرفة الاواخر والاول. دار الكتاب العلمية، بيروت-لبنان. (Cili. İnsani Kamil, s. 211)

² İbn Ərəbi. Fusus əl-Hikəm, s. 204.

dən xali deyil. Vəhm kamil insan surətində ən böyük sultandır”.¹ Burada bir neçə məqama açıqlıq gətirək. Əvvəla, İbn Ərəbi vəhmi ağıldan daha güclü hesab edir. Buna səbəb aqlın (oxu: rasiona l təfəkkürün) vəhmdən (oxu: irrasiona l təfəkkürdən) daha dar çərçivədə fəaliyyət göstərməsidir. İkincisi, İbn Ərəbi vəhmin aqlın fəaliyyət dairəsində də əhəmiyyətə sahib olduğunu vurğulayır. Yəni hər ikisi bütün idrak prosesi boyu bir-birini tamamlayan vacib amillərdir. Üçüncüsü, vəhm vasitəsilə yalnız Kamil insan üçün əlavə bilik mənbələri açıla bilər.

Bununla belə, məhz maddi dünyanın sakini olması və maddiyyatla bağlılığı nəinki əlavə həvəs və məqsədlərin yaranmasına, hətta ruhun unudulmasına da səbəb ola bilər. Rumi təsadüfən demir ki, “İnsan böyük şeydir, onda hər şey yazılmışdır. Zülmət pərdələri özündəki o elmləri görməyə, onu oxumağa imkan vermir. Zülmət pərdələri dünyanın bu növbənöv məşğuliyyətləri, tədbirləri və arzularıdır”.² Burada yenə də ortodoks din xadimlərinin sufilərə tutduqları iradlar yada düşür və istər-istəməz sual yaranır: insan zəruri biliyi azdıran istəklərdən necə fərqləndirməlidir?

Əvvəla, diqqəti insanın ilahi əmanətin yeganə sahibi olması məsələsinə yönəldək. Əmanət – özünə aid qiymətli bir şeyin inandığı birinə müvəqqəti müddətə saxlamağa verməkdir, tapşırmaqdır. Allah da insana o dərəcədə inanır ki, özünün ən sadıq qulunu – Şeytani insana səcdə etmədiyinə görə lənətləyir. Və yenə də insanın sədaqətinə o dərəcədə etibar edir ki, Şeytana axirətə qədər vədə verir. Deməli, insan bu inamı doğrultmaq üçün ilahi əmanəti və sahib oldu-

¹ Yenə orada, s. 181.

² Rumi C. Fihi ma fihi / Terc.: A.A.Konuk. İstanbul, 1994, s. 48.

ğu bilikləri birləşdirməli, qorunmalı və “sahibinə qaytarmalıdır”. Rumi deyir: “Torpaqdan yaradılmış olan Adəm elmi Allahdan öyrəndiyi üçün o elmi yeddi qat səmaya qədər parlaq bir surətdə yüksəltdi”.¹ Bu isə məhz kamilləşmə prosesidir.

İkincisi, bütün bu “hazırlıqlara” baxmayaraq, Allah Təala insanı yaradıb boş-boşuna buraxmayıb: “Gerçəkdən sizə Allahdan bir nur və açıq bir kitab gəldi. Allah onunla Onun razılığı üçün gedənləri salamat yollara istiqamətləndirir, onları Öz izni ilə qaranlıqdan aydınlığa çıxardıb doğru yönəldir” (Quran 5/15-16). İnsan üçün hər addımda doğru yol göstərən nur – açıq və gizli işarələr, bələdçiləri görmək üçün insan Allahdan aldığı bütün bacarıqlarını səfərbər etməlidir. Rumi demiş, “Allah hər kimin ruhuna məhək daşı qoyubsa, o kimsə yəqini şübhədən ayırd edə bilir”.² Məhək məhz öz fitrətində kəşf olunmuş ilahi hikmətlərdir.

Bəli, Qurani Kərimdə Allah Təala insanları imanla elm öyrənməyə, təbiətdə, ümumiyyətlə bütün varlıqlarda gizli olan hikməti öyrənməyə çağırır. «Əsr» surəsində insanın ən zəif nöqtədən ən yüksək zirvəyə qalxa bilmək imkanı qısa şəkildə belə təqdim edilir: “Həqiqətən insan həmişə ziyan içindədir, o kəslərdən başqa ki, onlar iman gətirib əməlisaleh olublar, bir-birlərinə haqqı tövsiyə ediblər, səbri tövsiyə ediblər” (Quran 103/2-3). Məhz bu səbəbdən, bir sıra mütəfəkkirlər imanla əlaqəli olmayan bilikləri ümumiyyətlə qəbul etmirdilər. Məsələn, Cəlaləddin Rumi məhz ruha mal olan, onu kamilləşdirən, imana xidmət edən elmdən

¹ *Rumi C. Mesnevi. Terceme ve şerheden Tahir-ul-Mevlevi. İstanbul, s. 568.*

² Yəni orada.

danışır, çünki digəri yalnız “yükdən ibarətdir”¹ və heç bir faydası yoxdur. O, xəbərdarlıq edir ki, “şəhvət və həvəs uğrunda o bilgi yükünü daşıma ki, öz içindəki elm anbarını görə biləsən”.² Təsadüfi deyil ki, islam alimləri arasında bu barədə geniş müzakirələr gedir, tənqidlər edilirdi. Buna nümunə olaraq elə Əbu Hamid Qəzalinin İbn Sinanın aristotelçi fəlsəfəsini tənqid edən “Təhafut'l fəlasifə” (“Filosofların tutarsızlığı”) və İbn Rüşdün də ona cavab olaraq “Təhafut't-təhafüt” (“Tutarsızlığın tutarsızlığı”) əsərlərini göstərmək olar. Burada xüsusilə qeyd edilməlidir ki, “Təhafut”larda söhbət elmlərin inkarından getmirdi, sadəcə metafizikada və fizikada eyni qanunların və metodların nə dərəcədə yetərli olmasından gedirdi. Müəyyən mənada bu, çox təhlükəli bir ənənənin başlanğıcı idi: imana qulluq etməyən bilik, elm məqbul sayıla bilməz.*

Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, iman biliklə əlaqələndirilir, bir sıra hallarda az qala eyniləşdirilirdi. Və mütəfəkkirlərin iddiasına görə məhz imanın səviyyəsinə görə insanlar ilahi aləmdən müxtəlif biliklər alırdılar. Məsələn, şəxsin iman və şüur dərəcəsinə müvafiq olaraq [peyğəmbərlərə] vəhy, [arif və xüsusi təfəkkür sahiblərinə] vəcd və [sənətkarlara] ilham vasitəsilə verilir. Vəhyin mahiyyəti ümumbəşəridir və səmavi dinlərin əsasında durur. Onun hər nə qədər yalnız peyğəmbərlərə verildiyi deyilsə də, bir sıra islam filosofları, xüsusilə Mühyiddin İbn Ərəbi sonuncu

¹ Yenə orada.

² Yenə orada.

* Əslində, elm və iman bir-birini tənzimləməsi mükəmməl bir sistemdir və bunun nümunəsi xilafətin erkən illərində təcrübədən keçirilib və müsbət nəticələr əldə olunub. Zənnimizcə, imansız alimlə, elmsiz dindarın “yeterməsi” bəşəriyyət üçün eyni dərəcədə təhlükəlidir.

peyğəmbərdən (s.) sonra vəhyin kəsilməməsi fikrini irəli sürürdülər. Belə ki, əgər Yaradan daim öz yaratdıqları ilə bərabədirsə, onun hərəkətlərindən tutmuş, düşüncələrinə qədər nəzarətdə saxlayırsa, onu qoruyur, yönləndirirsə, deməli, müəyyən anlarda onunla bilavasitə ünsiyyətdə də olur. Məsələn, bütün əsərlərini vəhylə yazdığını iddia edən İbn Ərəbi deyir: “Əsərlərimdə anladığım bilgiləri ağıla və fikrə istinadən yazmadım. Bunlar ilham mələyinin qəlbimə qoyduğu bilgilərdir.” “Allaha həmd olsun ki, Hz. Peyğəmbərdən başqa heç kimsəni təqlid etmədim. Bütün bilgilərimiz xətadan qorunmuşdur.” Bütün yazdıqlarım Allah tərəfindən mənə diktə etdirilib, bunlar rəbbani bir ilham, qəlbimə üflənən ruhani feyzlərdir. Bütün bu bilgilərə müstəqil yox, Hz. Peyğəmbərə varis biri olaraq sahibəm.” “Yazdıqlarım ibarə və söz tərzində bir vəhy olmayıb, ilham tərzində bir vəhydir”.¹ Bu deyilənlərdən İbn Ərəbinin bir həqiqəti bəlli olur: Allah və bəndəsi arasında əlaqə kəsilməyib və bilavasitə bilik almaq imkanına malikdir. Digər tərəfdən, bu, həm də ayrı-ayrı mütəfəkkirlərin ideyalarının da ümumbəşəri, alimlərin peyğəmbərin (s.) varisi olmaqla yanaşı, həm də bəşəriyyətə bir bələdçi missiyası daşmasına işarə idi.

Yeri gəlmişkən xatırladaq ki, eyni görüş, yəni vəhy və aqlın eyniləşdirilməsi xristian teoloqu İoann Skott Eriugenada (877) da rast gəlinir. Lakin Eriugenadan fərqli olaraq islam filosofları aqlı deyil, məhz biliyi imanla eyni mənalı anlayış kimi qəbul edirdilər.

Xatırladaq ki, vəhy (o cümlədən, ilham və vəcd) idrak

¹ Sitat: *Uhudağ Süleyman*. İbn Arabî, s. 63. <http://www.ibnularabi.com/ma304.pdf>

prosesinin kulminasiya anı, insanın idrak xəttinin Allahdan gələn nurla kəsişmə anıdır. Tamamlanmamış çevrə nə dərəcədə çevrə adlana bilərsə, bu mərhələ ilə öz işini görüb bitmiş hesab edən insan da bir o qədər kamildir, hətta o, zirvədə dayansa belə! Biz bu barədə artıq kamilliyi bir ruh hadisəsi kimi şərh edəndə geniş yazmışdıq. Buna görə sadəcə bir faktı təkrarlayaq ki, dövrün tələbinə uyğun olaraq orta əsrlərdə insan haqqında elmlərin başında əxlaq dururdu. Bu isə o demək idi ki, bütün öyrəndikləri elmlər, qazandıqları mənəvi təcrübə mütləq həmin şəxslərin həyat tərzində də öz əksini tapmalı idi. İdrak prosesi zamanı əldə olunanlar ən yüksək səviyyədə insanın əxlaqında və fəaliyyətində də özünü göstərməli idi. Kamilləşən insan cəmiyyət üçün həm düşüncələri, həm də şəxsiyyəti, həyat təzi ilə nümunə olmalı idi. Təbii ki, bu ağır idi və hər insan bunun öhdəsindən gələ bilmirdi, yaxud Mənsur Həllacın təbiri ilə desək, həmin gözəllikdən ayrılıb bu günah dolu dünyaya qayıtmaq istəmirdi.

c) İslamda panteizm* və ya göylərdən yerə endirilmiş tanrı

İslamın insana verdiyi yüksək dəyər, mövqe və azadlıq, təbii ki, birmənalı qarşılanmadı. İnsanın kamilləşmə imkanları bir sıra hallarda tanrılaşma ilə eyniləşdirilir, əvəz

* Panteizm Qərb fəlsəfəsinə aid bir termdir və onun İslam fəlsəfəsinə nə dərəcədə şamil oluna bilməsi daim mübahisə mövzusu olub və mübahisələr yəqin hələ çox davam edəcək. Qərb fəlsəfəsinin hazırkı hakim mövqeyini və etalon qismində çıxış etməsini nəzərə alaraq, biz də oxşar prinsipli islam cərəyanlarını məhz “panteist” rakursdan tədqiqatə cəlb etdik.

olunurdu. Düzdür, ən sərt şərtlərinə baxmayaraq, eyni tendensiya xristianlıqda da var idi. Lakin burada vurğulanmalı əhəmiyyətli bir məqam da var. Belə ki, əgər xristian fəlsəfəsində oxşar ideyalar sadəcə mütəfəkkirin adı ilə tanınırdısa (Kuzanlı, Spinoza, Bruno və s.) və daha böyük bir cərəyanın yaranmasına səbəb olmurdusa, islam fəlsəfəsində belə ideyaların müəllifləri xatırlansa da, tarixdə həmin ideyanın ətrafında yaranmış böyük, bəzi hallarda az qala siyasətdə aparıcı qüvvəyə çevrilə bilmiş cərəyanların adları hallanıb – bəktəşilik, hürufilik, hüluliyyə və s. Səbəblər çox göstərilə bilər və hər birinin öz həqiqət payı ola bilər. Bizim fikrimizcə, bu ilk növbədə, qeyd etdiyimiz kimi, islamın verdiyi azad düşüncə imkanları idi. İslamda əsas aparıcı amil iman idi. Bunun üzərində quracağı düşüncə sistemində isə müsəlman azad idi. Beyət (itaət üçün vəd vermək) və bidətin (dinə yeni bir ideya daxil etmək) arasında keçid çox nazik idi və bəzən o, nəinki pozulurdu, hətta həmin şəxsin ətrafına bu fərqi anlamayanlardan ibarət çoxlu sayda tərəfdaş da toplanırdı. Bu bir. Digər tərəfdən, qeyd etdiyimiz kimi, islam dünyasında çox tezliklə məscidlərə, mədrəsələrə alternativ tədris müəssisələri yaranmağa başladı – zaviyələr, xanəqahlar. Etiraf etmək lazımdır ki, bunun ilk təşəbbüskarları sufilər olub və buna görə də bir çox hallarda dinə alternativ istənilən qeyri-dini cərəyanı, düşüncəni də təsəvvüflə əlaqələndiriblər. Tədris müəssisələri artıq tələbə ordusu, ideyaların sürətlə geniş miqyasda yayılması demək idi. Onu da xatırladaq ki, dini müəssisə nəzdində tədris ocaqları yaratmaq təcrübəsi xristianlığa məhz islamdan keçib. İdeyalar yazılmış kitablardan əlavə, dildən-dilə düşürdü, yayılırdı. Maraqlıdır ki, islamda olduğu kimi, xristianlıqda da dinə zidd fikirlərinə görə mütəfəkkirlər edam olunublar. Amma bir var bir alim edam olunurdu, bir də var, böyük bir cərəyanın başçısı. Təbii ki, ikinci daha böyük rezonansa səbəb olurdu və bu gün azad düşüncəsinə görə

alimləri edam etməkdə qınanan daha çox islam olur.

Azad düşüncə öz ifadəsini ifrat şəkildə panteist görüşlərdə tapdı. Əslində, əsaslandığı dindən asılı olmayaraq, panteist cərəyanları prinsipial olaraq bir-birindən çox fərqlənmirlər: istər məqsədi, istərsə də inkişaf trayektoriyasına görə. Bunu nəzərə alaraq, biz sadəcə islam panteist cərəyanlarının spesifik xüsusiyyətləri üzərində dayanacağıq.

İslamda panteist istiqamətli cərəyanların təməlində əsasən iki prinsip – fəna-bəqa və ayn əl-cəm¹ münasibət durur. Əhəmiyyətli haldır ki, onlarla monoteist cərəyanlar arasındakı fərq məhz bu prinsiplərə münasibətdən qaynaqlanır. Onu da xüsusilə vurğulayaq ki, hər iki termin təsəvvüf fəlsəfəsinə aiddir və panteist mövqeli cərəyanların əksəriyyəti öz başlanğıcını təsəvvüfdən götürmüşdür. Əslində bu da azad düşüncənin ifrat nəticəsi idi.

Məsələ burasındadır ki, panteistlərdə fəna-bəqa halı məhz Allahın insanı tamamilə «əvəz etməsidir», ayn əl-cəm isə insanın Allahla bərabərləşməsi, Onunla eyniləşməsidir, damlanın dəryaya, şüanın günəşə çevrilməsidir, insanın tanrılaşmasıdır. Monoteistlərdə isə bu hallar Allahın mülkündə, həqiqət aləmində insan təfəkkürünün çata biləcəyi ən ali

¹ Təsəvvüf tarixinin ilkin mərhələlərində bu an və ya hal cəmlər cəmi, yaxud ayn əl-cəm adlanır. S.Tusi onu belə izah edir: “Cəm xəlv və kainat olmadan Haqqa işarə edən kəlmədir. Kainat və xəlv iki öz-özlərinə var ola bilməyən varlıqdır, çünki, onlar yoxluğun iki tərəfidir (onların yoxdan yaranmaqlarına işarə edilir). Ayrıca da xəlv və kainata işarə edən kəlmədir. Bunlar (cəm və ayrı) biri o biri üçün zəruridir. Cəmə ayrıcasız işarə edən Qadirin qüdrətini inkar edər, ayrıcaya cəmsiz işarə edən Yaradanı inkar edər. Hər ikisini (həm Allahı, həm Onun sifətlərini, iradəsini, qüdrətini və s.) qəbul edən tövhiddə olar» (*Tusi Sərrac. Lümə*, s. 316). Burada əhəmiyyətli bir məsələni də vurğulayaq ki, cəm Allahın özü deyil, əmri, iradəsidir, Onun mülkündə insanların sayı qədər belə cəmlər mövcuddur.

nöqtə olsa da, Allah özü, Zatı bütün bunların fəvqündə qalır. Dediklərimizi daha geniş şərh edək. Onu da əlavə edək ki, müəyyən mənada bu, xristianlıq fəlsəfəsində panteizm mövzusunun davamı da sayıla bilər.

Panteist cərəyanlar arasında ən geniş yayılan, öz nüfuzu ilə hətta rəsmi hakimiyyətə təhlükə yaradan *hürufilikdir*. Fəlsəfəsinin əsas xüsusiyyətləri, mahiyyətə eyni qəbul edilən varlıqlar arasında insana ayırdıqları yeri və özlüyündə (ruhu ilə yanaşı, maddi cəhətdən də) bütün makrokosmu ehtiva etməyini, nəhayət, bütün fəlsəfi sisteminin mərkəzində insanın dayandığı nəzərə alınaraq hürufiliyi *antropoloji panteizm* kimi xarakterizə etmək olar.

“Bütün adlar (oxu: elmlər – *K.B.*) 32-dir” və ya “bütün şeylər varlığını 32 hərfdən aldı”, – deyən təlimin banisi Fəzlullah Nəimi bildirir ki, “hərf və kəlam Kamil İnsandan ayrılmazdır”, “ruh və hərf eynidir”.¹ Yəni maddi və ilahi aləmlərin sirlərini özündə ehtiva edən insan mikrokosmdur və ilahi biliklərin mənbəyidir. Mütəfəkkirə görə, “insan həm nətiq kimi, həm də ilahinin daşıyıcısı kimi ölümsüzdür. Tanrının bütün keyfiyyətləri ölümsüzdür ...və insana xasdır. Lakin o, cahilliyindən bunu bilmir”.² Deməli, hürufiliyə görə, cahilliyindən qurtulmaqla, özünü dərk etməklə insan nəinki kainatın sirlərinin hamısını anlamaq, hətta Tanrıya çevrilə bilmək iqtidarındadır. Fəzlullah Nəimi şeirlərindən birində insana müraciətən deyir:

¹ Кулизаде З.А. Хуруфизм и его представители в Азербайджане. Баку: ЭЛМ, 1970, с. 126-127

² Yəni orada, s. 118-119

*Cahanın mərkəzi olan nöqtə – sənsən.
Yaranışın təməli olan qətrə – sənsən.
Zata işarə edən ad – sənsən.
Adı bəyan edən hərf – sənsən.*¹

İnsanın ruhu sanki heç bir yerə tərpənmir, bütün yaradılmışları da, Yaradanı da, nisbini də, Mütləqi də öz içində tapıb dərk edir. İnsanın idrak xətti Tanrıdan keçir, lakin bu Tanrı kənar bir yerdə deyil, insanın özündədir. Daha dəqiq desək, Mütləqi dərk etmiş insanın özü Tanrıdır. Nəimi yazır:

*O (insan) dünyanı əks etdirən güzgüdür,
Haqq onda böyüyüb inkişaf edir.*²

Hürufi şair Əli əl-Əla isə Nəimiyə, yəni Mütləqlik zirvəsinə çatan Kamil İnsana – Tanrıya belə müraciət edir:

*O isim ki fə, zad və ləmdəndir (Fəzl),
Zatdır, sifətləri kəlamdır.
O zətdir ki, ol deyən kimi,
Səma və yer yarandı.*³

Fəzlullah Nəimi “bir tərəfdən gerçək dünyanı hərf-lərə, yaxud hərfə bərabər tutaraq mistikləşdirir, digər tərəfdən – bu, zənnimizcə, onun panteizminin əsasını təyin edir – hərf-ləri maddiləşdirir”.⁴ Mütəfəkkir dünyanın, insanın və Tanrının 28 və 32 hərfdə olduğunu iddia etməklə yanaşı, bu

¹ Yenə orada, s. 113.

² Yenə orada, s. 118.

³ Yenə orada, s. 199.

⁴ Кулизаде З.А. Закономерности развития восточной философии XIII-XVI в. и проблема Запад-Восток. Баку: ЭЛМ, 1983, с. 102.

hərflərin mahiyyətə dörd maddi ünsürdən ibarət olduğunu da bildirir.¹ Hürufilərin məqsədi əzəlini dərk etməkdir və bu, hərflərin (28 və 32 ərəb və fars hərflərinin) dərki ilə mümkündür. Bundan çıxış edərək onlar (hürufilər) “əql və nitqi ilahiləşdirirdilər”.² Hər şey Tanrıdır, eyni tərzdə hər şey sözdür və səsdür, deməli, hər şey həm də insandır, çünki o, bu hərf və səslərin daşıyıcısıdır. Nəhayət, hər şey dörd maddi ünsürdür: od, su, hava və torpaq.³ Göründüyü kimi, hürufilikdə hər şeyin – həm ilahi, həm maddinin mahiyyəti maddiləşdirilir, dörd ünsürdən ibarət olduğu bildirilir. Hətta ilahi əmr olan «Ol» kəlməsi də Nəimi tərəfindən bəşəri nitq kimi təqdim edilir, “insan nitqi kimi dörd maddi ünsürdən ibarətdir”⁴, – deyə bildirir və “Adəmin nitqi ilə ilahi nitqi”⁵ eyniləşdirir.

Qurani Kərimdə insana verilmiş dəyər və yüksək məqam hürufilikdə ifratlaşdırılır, eyni zamanda, ilahi şeylər də bəşəriləşdirilərək təqdim edilir: “Aydın oldu ki, ərş və kürsü, sidrət əl-müntəha (mifoloji ağac), həm söz, həm Tur, həm də yazılmış Kitab Adəmin bədənindən ibarətdir və Adəmdir”.⁶

Deyilənlərdən belə məlum olur ki, əvvəla, Tanrı bir Yaradan olsa da, öz yaratdığı ilə ayrı deyil, hətta eynidir və onunla eyni mahiyyətə malikdir və bu mahiyyət mistik xarakterinə baxmayaraq, maddidir. İkinci tərəfdən, Mütləq Həqiqətin dərki üçün insanın təfəkkürü təbiətin fəvqünə

¹ Geniş bax: *Кулизаде З.А.* Хуруфизм и его представители в Азербайджане. Баку: ЭЛМ, 1970, с. 102.

² Yənə orada, s. 16.

³ Yənə orada, s. 124

⁴ Yənə orada, s. 124.

⁵ Yənə orada, s. 102.

⁶ Yənə orada, s. 104.

qalxmır, əksinə maddinin özünə nüfuz etməli olur, çünki bu həqiqət onun dörd ünsüründədir. Nəhayət, insanın hər şeyi – dörd ünsürü, Tanrının özünü də ehtiva etdiyinə görə, hər şey insan özüdür.

Burada bir neçə cəhətə xüsusi diqqət yetirək. İnsan həm yaradılışın başlanğıcı, həm sonu, ən başlıcası isə maddi və ilahi aləmdə baş verən bütün proseslərin yer aldığı məkandır. Yəni hürufilərə görə, insan Tanrı, təbiət və insan kimi üç bilik mənbəyindən biri olmaqla yanaşı, həm də digər ikisinin də mənbəyidir. Əlbəttə, bunu insan faktorunun böyüdülməsi, əhəmiyyətinin artırılması kimi qəbul etmək olar. Digər tərəfdən bu, subyekt və obyektin eyniləşdirilməsi, idrak prosesində, təfəkkürdə, Əbu Turxanın ifadəsi ilə desək, «qısa qapanma» hadisəsinin yaşanmasıdır.

Göründüyü kimi, hürufilərin dünyagörüşlərinə görə, Allah bir yaradan, Mütləq Həqiqət olsa da, O, insanda təcəssüm edir, yəni insan nəinki makrokosmu özündə əks etdirən mikrokosm, hətta Yaradanın özü olaraq qəbul edilir. Başqa sözlə desək, insan Mütləq Həqiqətdir, öz cisminə Allahı təcəssüm etdirən varlıqdır.

Hürufiliyə bənzər mövqeyə *ismailikdə* də rast gəlmək olar. Belə ki, burada da ilahi sifətlərə və keyfiyyətlərə məlik, ilahi sirlərin daşıyıcısı olan insanın kamilləşməsinin sonunda onun ilahiləşməsi və Tanrıya çevrilməsi prinsipi durur. Lakin burada əhəmiyyətli bir fərq vardır. Belə ki, hürufilikdə kamillik – tanrılıq mərtəbəsinə çatmaq hər bəndənin qismətidir. İsmailikdə isə bu yalnız imama – peyğəmbərin nəslindən gələn bir şəxsə məxsus olan mərtəbədir. Burada “gizli mistik bilik dini biliyin əsası kimi yalnız imama

xasdır”.¹ “İmamın varlığının səbəbi hər bir varlığın və beləliklə də yer üzündəki varlığın son səbəbi”² kimi qəbul edilmişdir. O, Allahın insanlarla bir növ əlaqələndiricisi, onu hər cür elmdən əgah edən bələdçidir: “Bu dünyada biliyə yol həmişə açıqdır, çünki dünyaya mömin Müəllim (İmam – K.B.) göndərilmişdir”.³ Onu da əlavə edək ki, bura hər cür bilik və elmlər daxildir: “İmamın biliyi təbii və fəvqəltəbiiyədir. Onlar insanlara özlərinin zəruri və vacib bildiyi qədər dini bilik verə bilirlər. İmamın vasitəsi olmadan adi ölərülərin effektiv dini biliyə çatması mümkün deyil”.⁴

Göründüyü kimi, burada xristianlıqla səsləşən məqamlar çoxdur. Orada İsa Məsih, burada isə imam hər insanın idrak prosesində zəruri bir faktordur, vasitədir. Buradan həm də o nəticəni çıxartmaq olar ki, adi bir insan (peyğəmbər nəslindən olmayan biri nəzərdə tutulur) üçün kamillik zirvəsi əlçatmazdır, yəni o, daim bu kamillikdən bir mərtəbə aşağıda olub, bir vasitəçiyə ehtiyacı olacaqdır.

Nöqtəviliyə görə isə, “bütün varlıqlar vəhdətdədir, vəhdət nöqtədədir, nöqtə isə Yerdə. Yer daimi hərəkət və dəyişmədədir. Bütün varlıqlar yerlə əlaqəlidir, o cümlədən, yer üçün zəruri və əzəli nöqtə olan göylər də. Bütün forma və cismə malik şeylər hissəciklərin təzahürüdür, daimi və yalnız bu dünyada mövcuddurlar. Onun müxtəlif formaları

¹ *Агаев И.А.* Исмаилийя. Историко-философские очерки становления основных концепций. Баку: Еко, 1996, с. 35

² *Үенә* orada, s. 35

³ *Үенә* orada.

⁴ *Роузентал Ф.* Торжество знания. Концепция знания в средневековом Исламе / Перев. с англ. С.А.Хомутова. Москва: Наука, 1978, с. 150.

(mineral, bitki və s.) var”.¹ Digər tərəfdən, nöqtəvilər bütün varlıqların dörd elementdən yaranması fikrini də irəli sürürlər. Dairə xarakterli inkişaf xətti minerallardan insanlara doğrudur və hər bir forma üçün təməldir.²

Hürufilekdən daha kəskin şəkildə öz müddəalarını təqdim edən nöqtəviliyə görə “Quran 28 hərfdən ibarətdir. Onların mənası əlifdədir, əlifinki isə nöqtədə. Nöqtə insanın başlanğıcıdır, insan isə bütün varlıqların başlanğıcıdır”.³

Beləliklə, şərhlər və izahlardan alınan nəticələrə əsasən bildirmək olar ki, hər nə qədər nöqtəvilik batini cərəyan hesab edilsə də, mistik təlimlərdən yararlıansa da, onun istinad etdiyi mənbələri və çıxış etdiyi prinsipləri nəzərə alaraq, zənnimizcə, nöqtəvilərin mövqeyini *materialist panteizm* adlandırmaq doğru olardı. Düzdür, burada da insan hər şeyin başlanğıcıdır və kamil varlıqdır, lakin ön planda təbiət və insanın təbiətlə, maddi aləmlə eyniyyəti durur.

Orta əsrlərdə panteist mövqeyə sufi cərəyanlar arasında da rast gəlmək mümkündür. Təəssüflə qeyd edilməlidir ki, belə cərəyanlar hər nə qədər təsəvvüfün əsas prinsiplərini pozsalar da, sufi mütəfəkkirlərin özləri tərəfindən zamanında kəskin tənqid edilsələr də, tarixdə onlar yenə də sufi təriqəti kimi tanınırlar. Məsələn, X əsrdə Dəməşqdə *Əbu Hülman əl-Farisi əl-Hələbi* (950) tərəfindən yaradılmış *hülmaniliyin*⁴ dini-fəlsəfi görüşləri tədqiqatçılar tərəfindən *estetik panteizm* adlanır. Belə ki, Əbu Hülmana görə cismani gözəlliyə sahib olan insan Allahın yer üzündə təcəllisi, hər bir məxluqun gözəlliyi Yaradanın təcəssümüdür.

¹ Кулизаде З.А. Хуруфизм и его представители..., с. 254

² Yenə orada, s. 254-255.

³ Yenə orada, s. 253.

⁴ المنجد في اللغة ببيروت, مؤسسة الأعلمي للطبوعات, 2003, ص. 223

Daha vacibi isə, bu keyfiyyətlərə malik şəxslər səriətın qanunlarını yerinə yetirməyə də bilərlər. Onlar «maddi aləmdə gözəlliyin hər bir təzahürünü ilahi təcəssüm hesab edərək panteizmin aydın ifadə olunan estetik formasına itaət edirdilər».¹ X əsrin görkəmli sufi mütəfəkkiri Sərrac Tusi «əl-Lümə'» əsərində prinsipial səhvlərə yol verərək dindən və həqiqətdən uzaqlaşan sufi qrupları arasında şamlıların da adını çəkir və onların “axirətdə gözləri ilə görəceklərini bu dünyada qəlbləri ilə görəcekləri” iddialarına belə cavab verir: “Qul bilməlidir ki, bu dünyada gözlərin gördüyü nur və bənzər şeylərin hamısı yaradılmışdır”.² Əldə olunan digər məlumatlardan da çıxış edərək, belə güman etmək olar ki, S.Tusi hülmaniləri nəzərdə tutmuşdur.

Hülmanilər bu dünyanı, əsasən onun gözəlliyini və nurunu axirətdə görəcekləri Allahın bu dünyadakı obrazı olaraq görmüşlər. Bundan başqa, onlar həm də inanırlar ki, forma dəyişsə də, məzmun vahid bir şəkildə dəyişməz olaraq qalır. Yaradılmış və yaradan arasındakı hər hansı bir fərq götürülməklə onlar eyniləşdirilir və ya Yaradan öz yaratdığına bənzədilir. Bu isə məxluqun da əbədililiyinin qəbul edilməsi demək idi.

İlk baxışda qeyri-adi bir şey yoxdur. Həqiqətən, insan özündəki müsbət və uca keyfiyyətləri inkişaf etdirməklə Allaha qovuşa bilər. Lakin burada bir neçə vacib an da vurğulanmalıdır. Əvvəla, hülmanilikdə daha çox zahiri, cismani gözəllikdən söz gedir, nəinki mənəvi, ruhani. Yəni insan mənəvi təcrübənin deyil, gözəl zahiri görkəminin sayəsində Allah yanında yüksək məqam qazana bilər. Əlbəttə, bunu

¹ Ислам. Энциклопедический словарь. Москва: Наука, 1991, с. 282.

² *Tusi Sərrac. Lümə'*, s. 548.

zahir və batinin vəhdətdə olmasının vacibliyi, yaxud zahirin də mənəvi gözəllikdən faydalanması və s. kimi izah etmək olar. Lakin hülmanilərin digər düşüncələri ilə tanışlıqdan belə məlum olur ki, əksinə, onlar ruhu zahiriyə tabe edib, ruhun maddi, cismani keyfiyyətlərdən faydalanması mövqeyindən çıxış etmişlər. İkincisi, belə məlum olur ki, hülmanilər Allahın Özünü də bu zahirilikdə axtarmış, görmüşlər. Düzdür, Qurani Kərimdə də deyildi ki, O, həm zahiridir, həm də batin (Quran 57/3). Lakin hülmanilər gözəl insanın şəriətdən belə yüksəkdə durduğunu iddia etmiş, yəni onun zahirən Allahla əlaqəsi var ikən, mənəvi əlaqəyə bir ehtiyac qalmadığını vurğulamışlar. Yəni bir növ yalnız mənəvinə əhəmiyyətli hesab edib, zahiri ikinci plana atanların əks qütbü kimi, onlar da zahiri önəmli qəbul edərək mənəviyyəti ikinci dərəcədə saxlamışlar.

Onu da qeyd edək ki, bəzi tədqiqatçılar hülmaniliyin hüluliyəçiliklə eyni təriqət olduğunu iddia etmişlər və bu bənzərlik, zənnimizcə, ilk növbədə onların qnoseoloji baxışlarındakı oxşarlıqdan irəli gəlmişdir. Onu da mütləq əlavə edək ki, təsəvvüfün erkən illərindən ola bilsin bir qruplaşmanın, yaxud bir məktəbin ideyalarında təzahür edən *hüluliyə (həllaciyyə)*** bir problem kimi sufi mütəfəkkirlər tərəfindən tənqid və rədd edilməyinə baxmayaraq, o, bir fikir və ya mövqe kimi bir çox şəxslərin dünyagörüşünə güclü təsir göstərmiş, hətta ayrı-ayrı prinsipləri müxtəlif şair və mütəfəkkirlərin dünyagörüşlərində bu və ya digər dərəcədə öz əksini tapmışdır. Bununla belə, görüşlərindəki müəyyən hüluliyəçilik notlarının mövcudluğuna görə, hülmanilərin

** Onları bəzən ayrı-ayrı təriqət kimi də təqdim etsələr də, görüşlərindəki bənzərliyi nəzərə alaraq biz onları bir təriqət kimi şərh etməyi qərara aldığımız.

hüluliyyəçi adlandırılmasının nə dərəcədə doğru olduğunu təyin etmək, təbii ki, çətindir.

Hülulilərin fikrinə görə, insan müəyyən bir mənəvi yol keçəndən sonra Xaliq onun mahiyyətinə qarışa bilər, əriyə bilər, yəni məxluq maddi formanı ortadan qaldırmaqla Xaliqlə vəhdətə çata bilər. Ümumiyyətlə, yaradılmış hər şey Tanrının təcəssümüdür və hər şey – təbiət, varlıqlar – ayrı-ayrı hissələr kimi bütünlükdə Tanrının özünü təşkil edirlər; var olan əslində Odur, deməli, hər şey Odur. Belə məlum olur ki, hər nə qədər hüluliyyə islami prinsiplər üzərində təşəkkül tapsa da, burada hər hansı bir yaratma aktından söz getmir, çünki hər şey Tanrıdır, yaxud Onun təzahürüdür. Varlıq isə özü özünü yaratmır, O, yalnız zəruri olaraq vardır və müəyyən formalarda müxtəlif şəkillərdə təzahür edə bilər. Bununla yanaşı, əgər söhbət hüluldan (qarışmadan) gedirsə, bu, iki varlığın mövcudluğunun qəbulu deməkdir. Lakin məlum olduğu kimi, hüluliyyədə hər hansı dualizm inkar edilir, yəni Yeganə varlığın təcəssümü kimi hər şey əzəli və əbədidir. Eyni zamanda, Tanrının hər şey olmasını qəbul etməklə bir növ Tanrını cisimləşdirmiş, deməli məhdudlaşdırmış olurlar.

Hüluliyyədə mərkəz nöqtə Allahdır. Məxluqun inkişaf prosesinin əvvəlində Xaliq və məxluq arasında hədd olsa da, müəyyən mənəvi inkişaf vasitəsilə bəşər öz bəşəriyyəyindən çıxır, çünki Tanrı bütünlüklə onun varlığını əhatə edib onun şəxsiyyətini «əvəz» edir – insan tanrılaşır. Bu isə nisbi varlıqların mütləqləşmə bilmək imkanının olması deməkdir.

Göründüyü kimi, hüluliyyə monoteist mövqedən çıxıb incə, lakin vacib bir nöqtəni keçərək panteizmə çevrilir. Məhz bu incə nöqtənin nəzərdən qaçırılması ya təsəvvüf və

hüluliyə anlamlarını eyniləşdirir, ya da panteizmi monoteizmin bir növünə çevirir. Bu fakt onun fəlsəfəsinin *idealist panteizm* kimi xarakterizə etməyə imkan verir.

Panteizm haqqında şərhimizə yekun vuraraq onu da əlavə etməliyik ki, onun monoteizmlə fərqi o dərəcədə incədir ki, baxış prizmasında asılı olaraq o fərq görünməyə, yaxud çox qabarıq görünə bilər. Bu baxımdan bəzi alimlərin panteizmi azad düşüncəli monoteist, yaxud əksinə, ateizmin başlanğıcı kimi qələmə verməsi normaldır.

Beləliklə, xristianlıqda və islamda panteist görüşlərin oxşar və spesifik cəhətlərin təhlilini başqa tədqiqatların öhdəsinə buraxaraq biz belə bir sual qoyuruq: panteizm və kamillik nə dərəcədə bənzərdir, əlaqəlidir? Panteistin son məqsədi ilə kamillik zirvəsi eyni məqamdır mı?

Ensiklopedik lüğətlərin verdiyi məlumata, o cümlədən bir sıra panteist istiqamətli dini-mistik cərəyanların şərhindən alınan nəticəyə görə, panteizmdə idrak prosesinin və ya mənəvi təcrübənin sonunda əxlaq prinsipi aradan qalxır. Yəni artıq bəşərilikdən çıxmış bir insan üçün əxlaq prinsipləri öz əhəmiyyətini itirir. Monoteizmdə isə insanın çatdığı kamillik mərtəbəsi yalnız insanın idrakına deyil, həm də əxlaqına şamil edilir. Yəni əxlaq prinsipi əvvəldə olduğu kimi, sonda da öz əhəmiyyətini qoruyub saxlayır. Digər tərəfdən, panteizmdə idrak prosesinin sonunda bəşəriyyət itdiyinə görə, insan cəmiyyətin bir üzvü kimi artıq qalmır, maddiyyət və bəşəriyyət fəvqünə qalxmış bir «fəvqəlfərdə» çevrilir. Əlbəttə, onların da müridləri, məktəbləri olmuş, onların başçılıq etdikləri cərəyanlar dövlətin siyasi-ictimai həyatında aktiv iştirak etsələr də, uğur qazana bilməmişlər. Kamillik zirvəsi isə məhz cəmiyyətin nümunəvi bir üzvü olaraq insanlıq missiyasının başlanğıcı deməkdir.

d) Vəhdət əl-vücuda – tanrılıq iddiası, yoxsa kamillik zirvəsi

Vəhdət əl-vücuda İslam fəlsəfəsinin orijinal ideyalarından biridir və əksər sufi mütəfəkkirlərinin, o cümlədən işraq fəlsəfəsinin əsasında durur. Ehtiva etdiyi həqiqətlərdən və prinsiplərdən çıxış edərək bildirmək olar ki, təsəvvüf islamın, vəhdət əl-vücuda isə təsəvvüf fəlsəfəsinin ana xətti və mahiyyətidir.

Hər nə qədər vəhdət əl-vücuda sufi mütəfəkkiri Mühyiddin ibn Ərəbinin adı ilə əlaqələndirilsə də, əslində, o, bir nəzəriyyə kimi hələ ilk sufilərdə mövcud olmuşdur və bunların arasında Əbu Yəzid Bistaminin, Mənsur Həllacın, Şihabəddin Yəhya Sühreverdinin adları xüsusilə çəkilməlidir.

Gah panteizmlə eyniləşdirilən, gah Hind və ya Yunan fəlsəfəsinin təsirləri nəticəsində təşəkkül tapmış fəlsəfi təlim kimi təqdim edilən vəhdət əl-vücuda nədir? Onun kamilləşmə ilə əlaqəsi nədən ibarətdir?

Vəhdət əl-vücudaun təməl prinsipi tövhiddir – Allahın təkliyinin və yeganəliyinin ifadəsi. Sufi mütəfəkkirlərin dünyagörüşündə müxtəlif ifadələrlə və üslublarla mütləq şəkildə öz əksini tapan *tövhid başlıca olaraq iki aspektdə nəzərdən keçirilir: Allahın Zatı və Yaradan-yaradılan vəhdəti baxımından.*

Birinci halda sufi mütəfəkkirlər Qurani Kərimə istinadən Allahı bənzərsiz, Mütləq və transsendent, hər təkəkkür və mülahizələrin fəvqündə duran bir varlıq kimi müzakirə obyektini etmirlər. Məsələn, Mənsur Həllac yazır: “...O, yaratdıqlarının halından ucaadır, Onun yaratdıqları ilə bir

qarısaçağı yoxdur, onlar Ondan öz yaradılmışlıqları ilə fərqləndikləri kimi, O da onlardan öz əzəliliyi ilə fərqlənir. Onun varlığı (vücudu) isbatıdır. Onun mərifəti tövhididir (Onun tək olmasıdır). Onun təkliyi Onun Öz yaratdıqlarından seçilməsidir, vəhmlərdəki hər təsvir Ona ziddir. Ondan başlanan Ona necə qarışa (hülul) bilər? Onun yaratdığı Ona necə çata bilər?...”¹ Oxşar düşüncələrə əksər sufi mütəfəkkirlərdə rast gəlmək mümkündür. Deməli, Allah Allah olaraq, Zatı baxımından zaman-məkan, təsvir-şərh, tanıma-iddrak anlamlarından ucadadır.

Tövhidə ikinci aspektdən, yəni Yaradan-yaradılmış vəhdəti kimi daha çox müraciət edilir. Bu səbəbdən tədqiqatçılar tərəfindən birinci mövqe ya kölgədə saxlanılır, yaddan çıxarılır, ya da yanlış olaraq Allahın zatı da Yaradan-yaradılan kontekstində nəzərdən keçirilir.

“Mən gizli xəzinə idim, tanınmaq istədim və xəlqi yaratdım” qüdsi hədisində deyildiyinə görə, Xəliq öz məxluqları ilə tanınır, Xəliq-məxluq vəhdətində tərəflərdən biri Yaradan, digəri Onu tanıdan vasitə olaraq bir-biri üçün zərurət təşkil edirlər. Təbii olaraq, Allahın tanınmaq istəyi olduğu kimi, məxluqun da tanıma imkanı və qüdrəti vardır. Deməli, bütün mövcudat bir «vücudun» – Haqqın adlarının təzahürüdür və bütün kainatın mövcudluğu və inkişafı həmin «vücudla» vəhdətdə baş verir. Bir termin kimi tərifindən və məfhum kimi şərhindən belə məlum olur ki, *vəhdət əl-vücud tövhidin məhz ikinci aspektinin, yəni Yaradan – yaradılan vəhdətinin ifadəsidir.*

Təsəvvüf fəlsəfəsinə iyerarxik yaradılış sistemi xarakterikdir. Əhədiyyətdən başlanan iyerarxiya şəhadət

¹ Əxbər əl-Həllac, s. 31-32.

aləmi – maddiyyat dünyası ilə bitir. Əgər birinci aləm insanın düşüncəsi fəvqündədirsə, sonuncu aləmdə onun özü xəlifə, yaradandır. Bu iki nöqtə arasında insanın düşüncəsinin çata biləcəyi ən yüksək zirvə rübubiyyət aləmi və ya, İbn Ərəbinin termini ilə desək, sabit mənbələr (ayani sabitə)dir. Bütün yaradılmışların, o cümlədən, özünün mahiyyətinin mövcud olduğu bu aləmə çatan insan bütün yaradılışın həqiqətindən agah olur. Təsəvvüfdə tez-tez işlədilən “damlanın dənizə qovuşması” ideyası bir növ dediklərimizin bədii ifadəsidir. İbn Ərəbi bunu belə təsvir edir: “Haqqın öz-özünə və öz uluhiyyətinə dəlil olması və aləmin yalnız Onunla mümkün olan sabit mənbə formasında Onun təcəllisi olması haqqında sənə kəşf verilir”.¹ Sabit mənbələr ilahi sifətlərdən doğan ideyalardır, bir növ onların inikasıdır: “Bizim adlarımız Allahın adlarıdır, çünki şübhəsiz bizim ehtiyacımız Onadır. Bizim mənbəyimiz özlüyündə Onun kölgəsindən başqa bir şey deyil. O, bizim mənliyimiz (هوية - huyiyə) olmayan mənliyimizdir”.²

Deməli, ideyalar aləmi və ya sabit mənbələr təkin daxilində çoxun doğulmasıdır. Buradakı «varlıqlar» var ikən yoxdurlar, yəni Vahidin vücudunda var ikən maddi aləmdə yoxdurlar. Və belə məlum olur ki, insan öz düşüncəsi, rasio-nal və irrasional idrakı vasitəsilə ideyalar aləminin özünə, sufilərin termini ilə desək, “vətəninə” qayıda bilir. Xatırladaq ki, Mövlana da öz məşhur “Məsnəvi”sini “vətənə” həsrətlə başlayır:

*Əslindən, vətəmindən uzaqlaşmış olan kimsə,
Orada keçirmiş olduğu zamanı təkrar arayar.*

¹ *İbn Ərəbi*. *Fusus əl-Hikəm*, s. 71.

² Yəni orada, s. 106.

Lakin bu aləm düşüncənin inkişaf trayektoriyasında zirvə məqamı olsa da, daha əvvəl qeyd etdiyimiz kimi, son instansiya deyil və cəmiyyətə dönüş prosesinin başlanğıcıdır.

Onu da qeyd edək ki, bu anlayış yalnız təsəvvüfə xas deyil və daha universal xarakterlidir. Məsələn, XX əsrin tanınmış filosoflarından biri, həyat fenomenologiyası ideyasının müəllifi Anna-Tereza Timiniçka da fəlsəfəsində canlı varlıqların “həyatdan öncəki dünyadan”, daha əvvəl daşdığı bir mahiyyətə can atmasından söz açır. “Yerin ehtirası” (Passion of the Earth) adlandırdığı bu məfhumu filosof belə izah edir: “Canlı varlıqlar özlərində Ana Torpağın malik olduğu həyatdan öncəki sxem və zəruri həyat şərtlərini daşıyırlar. Bu vacib ekzistensial şəbəkə vasitəsilə həyat layihəsi kainatın, kosmosun qüvvələrində Yerin iştirakına nəzərən ortaya çıxır. Beləliklə də biz canlı varlıqları çox zərif tərzdə, böyük makrokosmik üfün mikrokosmik əlavəsi kimi görə bilirik”.¹ Deyilənlərdə iki əhəmiyyətli məqamı xüsusi vurğulayaq.

Birincisi, söhbət Yerin və canlının (iki yaradılmışın) eyni strukturundan, doğmalığından gedir. Yəni hər iki yaradılmış maddi dünya fəvqündə vahid bir struktura malikdir, yaxud biri digərinin tərkib hissəsidir. Bu baxımdan, üzvi hissənin ümumi strukturda öz yerini axtarması, ora qayıtmaq arzusu məntiqli görünür. İkinci diqqət verilməli məsə-

¹ *Tymieniecka A.-T. The Unveiling and the Unveiled // The Passion of the Soul in the Metamorphosis of Becoming. Edited by A.-T. Tymieniecka, Dordrecht-Boston, 2003, p. XXIX.*

lə, bu ümumi strukturun “bir həyat proyektinin” iştirakçı tərəf olmasıdır: “Öz həyat dünyalarını təşkil etməklərinin fəvqündə canlı fərdlər mahiyyətə canlı mövcudluğun daha geniş ərazisini bölüşürlər”.¹

Göründüyü kimi, müəyyən məqamlarda “vətən” və “Yerin ehtirası” bir-birinə bənzəsə də, əhəmiyyətli fərqlər də vardır. Əvvəla, təsəvvüfdə “vətən”in maddi təzahürü yoxdur, yerin ehtirasında isə söhbət həm də müəyyən maddi məkandan gedir. Düzdür, Mövlana da neyin dili ilə “vətənin” simvolik obrazı kimi qamışlığı təsvir edir, lakin burada əslində məhz ideya məkanı, ruhani aləm nəzərdə tutulur.

İkinci məsələ, idrakın istiqamətidir. Belə ki, təsəvvüfün məlum elm əl-yəqin – ayn əl-yəqin – haqq əl-yəqin formulundan da göründüyü kimi, istiqamət zahirdən daxildir. Həyat fenomenologiyasında isə əksinə – daxildən xaricə. Timiniçka yazır: “Canlı varlığın özünüfərdiləşdirmə inkişafı daxildən zahirə doğru istiqamətlənən spiralvari baş verir. Həyatın təşəkkül və təkamül sirri özünüfərdiləşdirmə funksional özəyində saxlanır”.² Deməli, əgər təsəvvüfdə çıxış nöqtəsi maddi aləmdir və ilahi aləmdən keçərək insanda tamamlanırsa, həyat loqosunda bu proses insandan başlanır loqosda tamamlanır. Əslində, bu, sonsuz bir prosesdir və tamamlanma yalnız müəyyən mərhələ, tsikl üçün nəzərdə tutulur.

Vəhdət əl-vücuda görə, yaradılış nüvənin – İlahidən alınan mahiyyətin, ideyanın üzərinə qabıqların gəlməsidir.

¹ Yenə orada, s. XXVIII.

² *Тименецки А.-Т.* Человеческое состояние в единстве всего живого // Феноменологические исследования. Обзор философских идей и тенденций. Российско-американский ежегодник, № 5, 2004, Владимир-Hanover, с. 7.

Yaradılış iyerarxiyasında yuxarıdan aşağı gələn hər aləm əlavə bir keyfiyyət – qabıq gətirir. Onu da əlavə edək ki, məhz nüvənin üzərinə qabıqların gəlməsi hər bir yaradılmışın özündə ideyalar kompleksini ehtiva etməsinə səbəb olur. İdrak prosesi isə, əksinə, bir-bir bu qabıqların dərkindən keçərək nüvəyə doğru irəliləməkdir.

Qeyd etdiyimiz kimi, insan şəhadət aləminin – maddi dünyanın hakimidir və müəyyən mənada, hətta nisbi yaradandır. İstər insanın yüksək məqamından, istərsə də vəhdət əl-vücudun mahiyyətini şərh edən filosofların düşüncələrindən çıxış edərək vəhdət əl-vücudu iki miqyasda nəzərdən keçirmək olar: makrokosm – Mütləq Yaradan miqyasında və mikrokosm – nisbi yaradan, insan miqyasında. Bunu bir növ mürəkkəb struktur içərisində başqa bir mürəkkəb strukturun olmasına bənzətmək olar: vahid vəhdət içərisində çoxlu bəşəri vəhdətlər.

İnsan Təkin çoxdakı təzahürlərindən biridir. Deməli, o da digər yaradılmışlar kimi, bir əsas nüvəyə, bir də köməkçi ideyalara sahibdir. Düzdür, müxtəlif şəraitdə bu köməkçi ideyalardan hər hansı biri aparıcı kimi aktuallaşa bilər. Mürəkkəb varlıq olmaqla insan özündə bir neçə ideyanı cəmləşdirir və öz həyatında bu ideyalardan hər hansı biri aktivləşəndə insanın bütün fəaliyyəti və həyat amalı bu ideya ətrafında hərlənməyə başlayır. Səlahəddin Xəlilov yazır: “Vahid ideyanın təcəssümü olan insan da müxtəlif zaman anlarında fərqli görünür. Yəni o da matrisadır. Lakin bu matrisanın ümumi bir qanunauyğunluğu var, ətəyi və zirvəsi var, siması var”.¹ Bununla belə, nüvə nüvədir, köməkçi

¹ Xəlilov S. İnsan – Matrisa // Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər, № 4, 2004, s.116.

ideya isə köməkçidir. Bunların yerinin dəyişməsi həm insanın idrak prosesində, həm də onun bir şəxsiyyət kimi formalaşmasında özünü göstərir – insan öz mahiyyətindən uzaqlaşır, əvəzində, əhəmiyyətsiz bir məsələ ön plana keçir. İnsanın malik olduğu keyfiyyətləri, eyni zamanda, ideyalar kompleksini nəzərə alaraq bildirmək olar ki, insan ilahidən gələn ideyalar toplusunun, Allahdan gələn yaradılış prosesinin dönüş məqamıdır.

İnsan öz xüsusiyyətlərinə və keyfiyyətlərinə müvafiq olaraq yaşayır, gəzir, yazıb-yaradır, düşünür və bütün bunlarla əlaqədar onun təfəkküründə müəyyən ideyalar doğulur. Bunlardan bəzisi real, bəzisi isə reallıqdan çox uzaq olur və onların həyata keçib-keçməməsi ilk növbədə insanın istək və iradəsindən asılıdır, başqa sözlə desək, insanın həyata keçirdiyi hər iş məhz bu ideyaların inikası, forma qazanması, maddiləşməsidir. Düzdür, zahir nə qədər mükəmməl olsa da, mahiyyətin əks olunmayan tərəfləri qalır, təzahür mənanı tam əhatə etmir. Deməli, maddi və qeyri-maddi varlıqların ideyalarının mənbəyinin də tam təzahürü, həqiqətinin tam açılması mümkün deyil. Qurani Kərimə görə, Allahın yer üzündəki xəlifəsi, Rəhman surətində yaradılan, hətta mələklər belə qulluğuna verilən insan Allahın «ideyaları» arasında ən gözəli, ən alisidir.

Bəli, Yaradanın bir çox keyfiyyətlərini özündə ehtiva etməklə insan, bir tərəfdən, ideyalar toplusudur, digər tərəfdən, müəyyən çərçivə hədudlarında olsa da, özü də bir yaradandır. Bu mənada, maddi dünyada insanın yaratdığı bir ikinci təbiət var ki, burada da insanın varlığı müşahidə edilir. Bu ikinci təbiətdəki şeylər insanın reallaşmış ideyalarıdır, onun “mən”inin bir zərrəsini ehtiva edir. Eyni zamanda, üzərində şəraitin, zaman və məkanın verdiyi qabıqlar, for-

ma da vardır. Sanki Mütləq Yaradanın yaradılış iyerarxiyasının kiçik bir modelidir. Sadəcə burada iki əsas fərq vurğulanmalıdır. Birincisi, ilahi yaradılış yoxdan var edir, bəşəri yaradılış artıq yaradılmış şeydən. İkincisi, ilahi iyerarxiyanın sonunda duran insan özü aktiv ideyadır və geriyə dönüş prosesinin başında durur, insanın yaradıcılığının sonunda isə yalnız passiv ideyalardır və əks-səda yoxdur. Nəhayət, çoxlu nisbi vəhdətlər tək olan ilahi vəhdətin hissəsidirlər və onun dərkinə istiqamətlidirlər.

İnsanın aliliyi, hər şeydən əvvəl, onun öz mahiyyətini və varoluşunun səbəbini dərk etmək imkanından irəli gəlir. Həqiqətən də *insanın öz strukturunu dərk eləməklə yanaşı, bunun fəvqünə qalxaraq daha böyük struktur miqyasına keçəndə və vücudun (varlığın) vəhdətini – vəhdət əlvücudun şahidi olub, onu dərk etməsi məhz kamillik zirvəsidir.*

Deyilən fikirlərdən, təhlillərdən nəticə çıxararaq orta əsr İslam fəlsəfəsində insan və kamillik mövzusunun qısa tezislərlə belə yekunlaşdırmaq olar:

1. İstər Qurani Kərimin ayələrinin əsas mövzusu olduğuna görə, istərsə də Məhəmməd peyğəmbərin (s.) şəxsiyyətinə olan hörmətdən irəli gələn bir tələblə orta əsrlərdə insan dövrün əksər problemlərinin mərkəz nöqtəsində durmuşdu. Üstəlik, bu, öz imanına, Yaradan yanında yüksək mövqeyinə güvənən bir insan idi. İnsan mərkəzdə durmaqla yanaşı, problemlərin, ideyaların inkişaf xəttinin seçilməsində də əhəmiyyətli rol oynayırdı: onlar insan fenomeni rəkursunda təhlil edilirdi. Məsələn, kainatın quruluşu insan orqanizmi ilə müqayisə edilir, heyvanların, hətta mineralların varlığının təsdiqi insanın varlığında axtarılır, insanın xa-

siyyəti, malik olduğu zahiri və batini keyfiyyətləri təbiət hadisələrinin nəticəsi kimi nəzərdən keçirilirdi və s. Deyilənlərə nümunə olaraq Mühyiddin ibn Ərəbi kimi sufi mütəfəkkirə, İbn Sina kimi məşşai filosofa, Saflıq qardaşları kimi fəlsəfi məktəbə məxsus əsərləri göstərmək olar.

2. Hər nə qədər Qurani Kərim insanın rasionallıq təfəkkürünü, elmin inkişafını dəstəkləsə də, Kamil İnsan mücəssəməsi olan Məhəmməd peyğəmbərə (s.) bənzəməklə daha güclü idi. Bu səbəbdən, İslam Şərqində elm sürətlə inkişaf etsə də, fəlsəfə yeni ideyalarla zənginləşsə də, əxlaq daha sabit, hər mütəfəkkirin mütləq üz tutduğu bir mövzu idi. Elmin hansı sahəsində fəaliyyət göstərməsindən asılı olmayaraq əksər islam mütəfəkkirləri əxlaqa dair müxtəlif həcmli – əsasən vəsiyyətlər, nəsihət, arzu və istək şəklində əsərlər yazırdılar. Yəni əxlaqi prinsiplər peyğəmbərdən (s.) qalma bir irs kimi sonrakı nəsillərə ötürülür, onun fəlsəfi şərhini də bu prizmadan və bu kontekstdə verirdi.

3. Qurani Kərim dövləti, cəmiyyəti və ailəni düzgün idarə etmək yollarını, qanunlarını öyrətsə də, mənəvi təcrübələrə əsaslanan fəlsəfi cərəyanlar daha geniş yayılır, daha çox nüfuz qazanırdılar. Buna səbəb Qurani Kərimdə insanın ruhunun maddi bədənə nisbətində daha güclü, daha bilikli, ilahi aləmin bir sakini kimi təqdim olunması idi. Belə ki, ayələrə görə, biliklər insanın ruhuna öyrədilir, “ələst dünyasında” Allahla ilk əhdi ruh bağlayır, ən ali məqama ruh yüksələ bilir və s. Başqa sözlə desək, müsəlmanın özünəgüvəninə başında ruhdakı iman olduğuna görə, insanlığın ruhani durumu ön plana keçirdi, rasionallıq düşüncələr isə get-gedə geri çəkilib. Fəlsəfə tarixinin müəyyən bir mərhələsində isə rasionallıq təfəkkür ümumiyyətlə məhdudlaşdı.

rıldı, dünyəvi elmlər¹ şeytan əməli kimi qadağan olunmağa başladı.

4. Məhz ruhun yüksək məqama qalxa bilmək və özündə bütün bilikləri ehtiva etmək ideyasına əsaslanan bir sıra mistik-fəlsəfi cərəyanlar insanın tanrılaşması, yaxud təbiət və insanın eyniləşdirilməsi ideyasını irəli sürdülər.

5. İslamın ruhani, mənəvi təcrübəsi üzərində təşəkkül tapmış cərəyanlar, xüsusilə təsəvvüf, üfüqi istiqamətdə inkişaf etməklə yanaşı, həm də şaquli istiqamət boyunca yüksəlməyə başladı. Yəni coğrafi mənada yayılmaqla, kəmiyyətə artmaqla yanaşı, öz fəlsəfi sistemlərini də təqdim etdilər. Bu, həm də həqiqi bir müsəlmanın, həqiqi iman sahibinin, Kamil İnsanın siması demək idi. Təsadüfi deyil ki, istər Kamil İnsan bir termin olaraq, istərsə də islam fəlsəfəsinin orijinal ideyalarının başında duran vəhdət əl-vücuda məhz təsəvvüfə aiddir.

¹ Dünyəvi elmlər deyəndə, bir tərəfdən, qeyri dini elmləri nəzərdə tutulsa da, digər tərəfdən, terminin hərfi mənası (دنيا – ən yaxın, minimal) məhz maddi və məhdud dünyaya aid, yəni keçici, ruha xidmət etməyən elmlərə işarə edir. Göründüyü kimi, mənfi münasibət artıq addından bəllidir.

XVII-XIX ƏSRLƏRDƏ KAMİL İNSAN PROBLEMİ

XVII-XIX əsrlər bir sıra cəhətinə görə xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Hər şeydən əvvəl, məhz bu dövrdə Şərqlə və Qərblə anlayışları coğrafi mənasından kənara çıxaraq təfəkkür müstəvisinə keçir və hər birinin dəqiq konturları müəyyənləşməyə və formalaşmağa başlayır. Yəni bu, qərblə və şərqlənin obrazının yaranması dövrüdür. Bunun ilk əlamətləri özünü əsasən elmə, cəmiyyətə və insana münasibətdə göstərir. Bu, düşüncələrdə Şərqlə və Qərblə qütbləşməsinin yaranması idi və təfəkkürlər fərqli – bir-birinə zidd olan istiqamətlər boyunca inkişafa başladı. Bu gün eyni nöqtədən başlayıb getdikcə uzaqlaşan iki düşüncə arasındakı məsafə artıq o dərəcədə böyüyüb ki, hətta onların eyni kökdən qaynaqlanması belə təəccüblü və inanılmaz görünür.

XVII-XIX əsrlər bir çox vacib faktların, kəşflərin, cəsarətli addımların, bəzi millətlərin özünüdərk əsri olduğundan bir sıra elm sahələrinin tədqiqatçıları onu hərtərəfli araşdırmışlar. Təbii ki, fəlsəfə tarixində də bu dövr diqqətdən kənarda qalmamışdır. Lakin biz bu dövrü iki əhəmiyyətli faktı nəzərə almaqla tədqiq etməyi düşünürük: qədim-

dən bəri insanın mahiyyətində sabit qalan kamilləşmə ideyasının dövrün tələbi ilə hansı istiqamətə döndüyünü (onun inkişaf xəttinin qırılmadığını, yaxud yalnız əyilərək əsas kursdan çıxıb köməkçi amilə çevrilməsini) və bu ideyanın Şərq-Qərb kontekstində məhz hansı cəhətlərinin həmin bölgə üçün xarakterik olmasını, təfəkkürlərdəki rolunu təyinləşdirmək.

Onu da əlavə edək ki, XVII-XIX əsrləri bir dövr kimi tədqiqata cəlb etməyimizin əsas səbəbi təqribən üç əsrin eyni ruha malik olması və fəlsəfi cərəyanların eyni bir dalğanın təsiri ilə inkişaf etməsidir.

Müəyyən təhlilə keçməzdən əvvəl əhəmiyyətli bir məqamı da xatırladaq və vurğulayaq: Renessans Şərq və Qərbin, qədim və çağdaş dövrün ən humanist, tərəqqipərvər ideyalarını özündə cəmləşdirməyinə baxmayaraq, o, Qərb hadisəsi idi. Təbii ki, onun üzərində təşəkkül tapan yeni istiqamətlər, yeni ideyalar da artıq Qərb təfəkkürünün tərkib hissəsinə çevrilib, onun formalaşmasına xidmət etdi. Bu inkişaf o dərəcədə dinamik və geniş miqyasda getdi ki, tezliklə özü də müəyyən təsir qüvvəsinə malik oldu. Və bu təsirin nəticələri xüsusilə Şərqdə artıq XVIII-XIX əsrdə hiss olunmağa başladı. Əlbəttə, bu təsir heç də birmənalı qarşılanmırdı – əsrlər boyu formalaşan, sabitləşən ənənəvi təfəkkür və yeni dalğa üz-üzə durdu, daxili mübarizələr başlandı. Məsələn, məhz Qərb mütəfəkkirlərinin güclü təsir dalğasından sonra XIX əsrin ortalarından başlayaraq rus təfəkküründə yeni bir oyanış yaşandı. Təbii ki, aparıcı ideya azadlıq, azad ruh, azad təfəkkür idi. Bu ideyanın ən parlaq daşıyıcıları kimi Puşkini, Lermontovu, dekabristləri göstərmək olar. Bu, üsyankar və romantik ruhlu Avropa şairlərinin

(Bayron, Şelli və s.), yaxud filosoflarının (Şelling) əks-sədası idi.

Təbii ki, qədim mədəniyyətə malik rus xalqının reaksiyası da birmənalı olmadı və qeyd olunan dövrdə (XIX əsrin 40-50-ci illərində) Rusiyada iki cərəyan yarandı: slavyanpərəstlər və qərbçilər.* Birincilər, A.S.Xomyakov, İ.V. Kireyevski, K.S.Aksakov, Y.F.Samarin kimi ədəbiyyatçılar və şairlərin, V.İ.Dal, S.T.Aksakov, A.N.Ostrovski, A.A.Qriqoryev, F.İ.Tyütçev, N.M.Yazıkov kimi yazıçıların simasında Rusiyanın öz daxili siyasi-ictimai şəraitindən çıxış edərək rus ruhunun inkişafının tərəfdarı idilər. Onların görüşlərində həm təhrif olunmamış pravoslavlıq, müqəddəslik hissini qoruyub saxlamaq istəyi, həm də rus xalqının tərənnüm olunan böyük səbir və quruculuq enerjisi bir vəhdət halında birləşir.

Qərbçilər isə, P.Y.Çadayev, İ.S.Turgenev, N.A.Nekrasov, S.M.Solovyov, İ.A.Qonçarov və s. görkəmli yazıçıların, şairlərin, tənqidçilərin simasında Rusiyanın gələcək inkişafını Avropanın yolu ilə getməkdə gördüldülər: inqilabi çevriliş, narahat ruhun ikiləşməsi və s. Məsələn, teoloq, şair V.S.Solovyov (1853-1900) özünün “ümumvəhdət” ideyasında dini görüşləri Avropa fəlsəfəsi, xüsusi ilə Şellingin fəlsəfəsi ilə sintezləşdirir. Qərbin artıq görünən müəyyən uğurları, düşüncənin hökmü ilə güclənən mövqeyi Rusiyada da məhz bu istiqamətin tərəfdarlarının üstünlük qazanmasında əhəmiyyətli rol oynayırdı.

Maraqlıdır ki, məhz İslam ideyaları üzərində “kristallaşan” və yeni mahiyyət, yeni missiya qazanan bu təfəkkür

* Onu da vurğulayaq ki, rus düşüncəsində və mədəniyyətində gedən bu ikiləşmə prosesi, əslində bütün Şərq üçün xarakterik idi.

rün yenidən Şərqə dönməsi artıq fərqli effekt verirdi. Eyni proses İslam Şərqində də müşahidə olunur. Əvvəla, orta əsrlərdə, yaxud Renessans dövründə olduğu kimi hər hansı ideya köçündən, fikir mübadiləsindən söz gedə bilməzdi. “Müasir dövrün idolu – qloballaşma” paraqrafında yazdığımız kimi, sanki iki bölgə arasında bir divar hörüldü. Təbii ki, bu divarı həm İslam Şərqində güclənən ortodoks dini mövqe idi, həm də yeni elmi-texniki kəşflərin işığında Avropanın Şərqə maraqlarının dəyişməsi idi. Şərq Avropa üçün fikir mübadiləsi edə biləcək eyni səviyyəli opponent deyil, maddi maraqlarını təmin edən, zəngin sərvətli bir coğrafi bölgə idi.

Əslində, İslam Şərqi haqqında məhz Qərb təfəkkürü haqqında təhlilimizdən sonra danışmalıyıq. Lakin nəzərə alaraq ki, Qərbdə gedən proseslər Şərqdəki proseslərdən daha geniş və mürəkkəbdir, üstəlik, dünya fəlsəfəsində aparıcı mövqe tutmağa başlayıb, yerlərin dəyişməsində ciddi bir nöqsan görmürük.

İslam Şərqi

İslam bölgəsində gedən mədəni-mənəvi proseslər Avropada gedən proseslərlə bir çox cəhətdən bənzər idi: bir dinin təməlləri üzərində var olan müxtəlif xalqlar. Lakin arada əhəmiyyətli fərqlər də var idi. Əslində, bu kiçik şərhimiz Qərb təfəkkürünün güclü dalğası gələnə qədər İslam Şərqinin hansı vəziyyətdə, səviyyədə olması haqqında məlumat xarakteri daşıyacaq.

Bəzi fəlsəfə tarixçilərinin bildirdiyinə görə, XVIII-XIX əsrlər İslam dünyasının ikinci geriləməsi, böhranı dövrüdür.¹ Həqiqətən də, islam təfəkküründə artıq XIV-XV əsrlərdə başlanmış parçalanmalar, əsas mahiyyətdən uzaqlaşmalar müşahidə edilirdi, təriqətləşmə az qala islamın simvoluna çevrilirdi. Alimlər yeni elmi nailiyyətlərdənsə, dini kitablara, görkəmli mütəfəkkirlərin, şairlərin əsərlərinə yeni təfsirlər, şərhlər yazmağı üstün bilirdilər. Bunun nəticəsi idi ki, uzun əsrlərin böhranından oyanmış və istər insan və dövlət, istər insan və din, istərsə də insan və cəmiyyət mövzularında düşünüb yeni ideyalar irəli sürən, bunların

¹ Geniş bax: *Kadir C.A. İslam dünyasında Geriləmə // İslam Düşüncəsi Tarihi*. Ed. M.M.Şerif. Cild 4. İstanbul, İnsan Yayınları, 1991, s. 209-227.

uğrunda mübarizə aparan Avropanın yanında geridə qalmaqda idi. Düzdür, buna kontrarqument kimi islam alimlərinin elmdən daha çox insanların mənəviyyatı üzərində qararlaşmasını göstəririlər. Lakin nəzərə alınsa ki, Avropa sürətlə dəyişirdi və bu dəyişikliklərin miqyası get-gedə daha böyük coğrafi məkanlara, o cümlədən, İslam Şərqində də yayılmaqda idi, onda yeni şəraitə, yeni şərtlərə adekvat cavab verməyən mənəviyyatın kimə lazım olması sualı da yaranır. Bu cavab bir müdafiə, yaxud bir hücum xarakterli ola bilərdi. Tam bir səssizlik, etinasızlıq isə cavab ola bilməzdi.

Qeyd etdiyimiz kimi, islam təfəkküründəki durğunlaşma daha əvvəldən başlamışdı. Kadir yazır: “Müsəlmanlar hələ də keçmişdəki nailiyyətləri ilə qürurlandıqları vaxtlarda, Qərbin elm və texnologiyanın irəli getməsi ilə əldə etdiyi yeni silahlara laqeyd qaldılar. Nəticə qorxulu bir fəlakət oldu. Digər millətlər modern axtarışlar ruhu ilə doldular və inkişaf etdilər, müsəlmanlar isə enerjilərini dini və metafizik yönlü faydasız mübahisələrə boş yerə xərclədilər”.¹ Burada maraqlı bir hal müşahidə edilir: Qərb yeniləşdikcə İslam daha çox keçmişinə qayıtmağa başlayır. Hətta bu işdə rasionel fəlsəfənin aktivləşməsinə, materializmin gen-bol qanad açmasına maneçilik kimi təsəvvüf də görürlər.² Bu ehtimalın nə dərəcədə güclü və ya zəif olmasını sonrakı təhlillərimizə buraxaraq, bir gerçək faktı vurğulayaq: günün və dövrün prioritetlərini, meyarlarını Qərb təyinləşdirməyə başlayır və təcridən yeni şərtlərin diktatına çevrilirdi. Düzdür, Şərqin öz dəyərləri qalmaqda idi, sadəcə onların hələ

¹ Yenə orada, s. 219.

² Yenə orada, s. 221.

nə qədər müddətə və hansı miqyasda qorunub saxlanması zamana bağlı bir məsələ idi.

Digər tərəfdən, Qərb təfəkküründə gedən proseslərdən daha çox, Qərbdə gedən ictimai-siyasi proseslər gündən-günə böyüyən bir qüvvəyə çevrilməkdə idi. İslam Şərqi'nin bunu görməkdə, dərk etməkdə, qarşısını almaqda göstərdiyi etinasızlıq yavaş-yavaş acizliyə çevrilməkdə idi. İstər torpaqlarını itirməkləri, var-dövlətinin yağmalanması, insanların ucuz işçi qüvvəsi kimi istifadəsi – bunların heç biri islam təfəkkürünün “üzünü” keçmişdən bugünə – reallığa döndərə bilmirdi. Yalnız bir fakt – güvəndikləri yeganə qüvvəyə, xəzinələrinə – dinlərinə təcavüz təhlükəsini hiss edəndə islam dünyası hərəkətə gəldi: “Müsəlmanlar sadəcə siyasi hüriyyətlərinin təhlükədə olmayıb qurumlarının, mədəniyyətlərinin və hətta həyatlarının məhək daşı olan dinlərinin də hədələnməsi qarşılığında bütünlüklə əndişə və qorxuya qapıldılar”.¹ Həqiqətən də, Avropanın, daha dəqiq desək, artıq Qərbin bu siyasi, ən əsası isə intellektual təcavüzü birbaşa, kobud şəkildə nadir halda olurdu. Üstünlük yerli əhalinin təfəkkürünü və dünyagörüşünü kökündən dəyişdirən üsullara verilirdi: Qərb dillərində məktəblər açılırdı, qərbyönlü maarifçilik işlərinin miqyası genişlənirdi. Və bu, Şərqə (ümumiyyətlə Şərqə) ən işıqlı və tərəqqipərvər bir yol kimi təqdim edilirdi.

Təbii ki, bu problemləri islam dünyasının ayrı-ayrı mütəfəkkirləri dərk edirdilər və “bu insafsız siyasətə” cavab olaraq müsəlman dünyası “nəhayət ki, silkinib bir yanda torpaqlarının Qərb imperializminin yağmalanmasına qarşı müdafiə, digər yanda isə inanclarını xristian missionerləri-

¹ *Emin O. Cemaleddin Afgani // İslam Düşüncəsi Tarihi, s. 279.*

nin hücumlarından qorunma istiqamətində coşdurən bir hərəklə zirvəyə qalxdı”.¹ Paradoksal haldır ki, bəzi tədqiqatçılar bu dövrü İslam aləminin durğunluq, digərləri isə ayrı-ayrı filosofların varlığından, onların görüşlərindən, apardıqları geniş fəaliyyətdən çıxış edərək onu eyni zamanda, həmin islam dövlətlərinin yeni renessans dövrü adlandırırlar.² Məsələn, XVIII əsrdə yaşayıb-yaratmış *Məhəmməd b. Əbdülvahhabın* (1700-1787) yaradıcılığı və başlanğıcını onun ideyalarından götürmüş vəhhabilik cərəyanı Ərəbistanın, Yəməninin, İraqın, Suriyanın və Livanın; *Seyid Məhəmməd b. Əli əs-Sənusinin* (1787-1837) “şəriətə bağlı olan üləma və sufilərin metodunu” sintezləşdirən və həm Qəzalinin, həm də İbn Teymiyyənin görüşlərini birləşdirən ideyalarının ifadəsi olan sənusiyyə hərəkatını, İslam həqiqətlərini yalnız islam ölkələrində deyil, Qərbdə də yayan *Cəmaləddin Əfqaninin* (1835-1891) maarifçilik işlərini Şimali Afrikanın; *Molla Hadi Səbzəvarinin* (1797-1872) Molla Sədra fəlsəfəsinin şərhini ehtiva edən yaradıcılığını İran renessansı, yaxud görkəmli mütəfəkkir Məhəmməd İqbalın sələfi olmuş *Şah Vəliyullah Dəhləvinin* (1703-1763) “İslam təsəvvüfü və fiqhinin ünsürlərini araşdırıb təhlil etmiş və onları müsəlman cəmiyyətinə son dərəcə yararlı olacaq bir biçimdə yeni təqdimatını”³ və *Seyid Əhməd Xanın* (1817-1898) islahatları Hind-Pakistan yarımadasının renessansı və s. adlandırırlar. Böyük planda bu mütəfəkkirlərdən hər biri ümu-

¹ Yenə orada, s. 280.

² Geniş bax: Yakın ve Orta Doğuda Rönesans // İslam Düşüncəsi Tarihi, s. 241-345.

³ *Siddıki A. Şah Vəliyullah Dehlevi // İslam Düşüncəsi Tarihi, s. 364.*

miyyətlə islam dünyasında əhəmiyyətli hesab ediləcək addımlar atmışlar, ideyaları müəyyən proseslərin başlanmasına səbəb olmuşdur. Əbu Turxan yazır ki, “çökən bir millət uçurumun tam dibinə çatmalıdır ki, qalxmaq üçün təkan vura bilsin”.¹ Deməli, əgər XVII-XVIII əsrlər İslam Şərqi çökmə prosesinin başlanması və irəliləməsi dövrüdsə, XIX əsrin sonları bəzi islam ölkələrinin həm tam çökməsinin, həm də yenidən oyanışı dövrüdür. Lakin digər tərəfdən, ənənəvi ideyaların yenidən şərh və təqdimi, yaxud maarifçilik niyyətlərinin bir şəxsin simasında parlayıb yenidən tənəzzülə getməsi, yaxud vəhhabilik hərəkətində olduğu kimi, ideyaların yayılmasında gücün tətbiq edilməsi bu proseslərin nə dərəcədə renessans olub-olmamasını mübahisəli edir.

Onu da qeyd etmək lazımdır ki, bu böyük mütəfəkkirlərin fəlsəfi görüşlərində məhz kamil insan problemi deyil, ümumiyyətlə dini prinsiplər durub ki, bunların da bizim kitabın kontekstinə yerləşdirmək oxucunu məqsəddən yayınır.

Bundan başqa, bu şəxsiyyətlərdən hər biri ənənəvi islami prinsiplərin yenidən canlandırılmasının tərəfdarı olmuşdur. Bu, vəhhabilikdə olduğu kimi, fiqh və sünnelər, Sənusidə və Dəhləvidə olduğu kimi təsəvvüf, Səbzəvidə olduğu kimi Molla Sədra fəlsəfəsi idi. Obrazlı ifadə etsək, bu, təməl üzərində yeni bir binanın qurulmasından daha çox, təməlin yeni şərhləri, interpretasiyaları idi. Hər nə qədər ayrı-ayrı dövlətlərin ərazisindəki Renessanslardan – yenidən doğuluşdan, oyanışdan söz getsə də, təqdim olunan fəlsəfələr təfəkkürün şaquli istiqamətdə deyil, üfüqi istiqamətdədir.

¹ Əbu Turxanın hikmət dünyası, s. 228.

mətdə inkişafının nəticəsi idi. Bu səbəbdən *İslam Şərqində XVIII-XIX əsrlərin insanı X-XII əsrlərin insanından prinsiplə olaraq fərqlənmirdi, kamillik anlayışının meyarları dəyişməmişdi, dünyada gedən proseslər sanki müsəlmanın başı üzərindən keçib gedirdi*. Düzdür, müəyyən tədqiqatçılar bunu yuxarıda da bildirdiyimiz kimi, haqlı olaraq islami prinsiplərin sabitliyi və mükəmməlliyi ilə də izah edirlər. Lakin bu da danılmaz faktıdır ki, bu, islam dünyasının sürətlə dəyişən Qərb dünyası yanında bir “geridəqalmış”, cahil imici qazandırır.

Qeyd olunan dövrdə İslam Şərqində insan fenomeninin şərhinə az yer ayırmağımızın digər səbəbi də Qərbin hakim mövqeyinin get-gedə möhkəmlənməsi və Qərb təfəkkürünün nüfuzunun artmasıdır. Həmin dövrdə Qərb missionerləri kifayət qədər aktiv idilər və “geridəqalmış” Şərqi öz “ışıqlı” ideyaları ilə maarifləndirirdilər. Təbii ki, köhnə əsrlərdən qalma meyarlar yanında bu yeniliklər, bir tərəfdən, çox cazibəli görünür və istər-istəməz onları qəbul və tətbiq edirdilər: dövlət quruluşunda, təhsildə, mədəniyyətdə, əxlaqda və s. Əlbəttə, bu axının, aşılmanın qarşısını almaq istəyən bir çox mütəfəkkirlər aktiv fəaliyyət göstərirdilər. Yuxarıda adlarını çəkdiyimiz mütəfəkkirlərin fəaliyyətini də bu sıraya daxil etməyimizin bir səbəbi də budur. Lakin birinci axın daha güclü idi və sürətlə yayılırdı.

Bütün bu deyilənlərdən belə bir qənaətə gəlmək olur ki, XVII-XIX əsrin insanını istər Qərbdə, istərsə də bütün Şərqdə tanımaq üçün ilk növbədə Qərb insanını tanımaq lazımdır.

Qərb təfəkkürünün identikləşməsi

XVII-XIX əsrlər fəlsəfə tarixində bir sıra cəhətlərinə görə ayrıca bir dövr kimi səciyyələndirilir. Əvvəla, bu dövr, xüsusilə XVII əsr Renessansdan sonra gələn və müəyyən mənada həmin mərhələnin düşüncələrdə yaratdığı dəyişikliklərin, yaxud yeni rüşeymlərin boy atdığı bir dövrdür. Daha dəqiq desək, Renessans dövründə başlanmış oyanışın, çevrilişlərin müəyyən mənada davamıdır. Yəni nəticədir. Bu əsr tarixdə bəzən “dahilər dövrü” də adlandırılır. Sonrakı əsrləri məhz bu yeni ideyaların, kəşflərin inkişaf etdirilməsi ilə xarakterizə etmək olar. Renessans dövründə oyanmış və müəyyən dərəcədə artıq “boy atmış” ideyalar bu dövrdə sistemləşməyə, daha yüksək səviyyəyə qalxmağa başladı. Eyni zamanda, məhz bu dövrdə həm kilsənin mənşəsinə qurtarmağa çalışan insanın yeni ideyalarının inkişaf mərhələlərini və trayektoriyasını izləmək, həm dövrün aparıcı ideyalarının, mühitin insan təfəkküründə buraxdığı təsirləri aydın görmək, həm də Şərqi və Qərbi təfəkkürlərinin qütbləşməsinin ilk səbəb və nəticələri müşahidə etmək mümkündür. Bu səbəbdən dövrün fəlsəfi mənzərəsinin təhlilində tez-tez istər Renessansın son vaxtlarına (XVI əsrə), istərsə də Yeni Dövrün – XVII-XVIII əsrlərin filosoflarına

müraciət olunması bir zərurətdir.

XVII-XIX əsrlərin əhəmiyyətli və spesifik cəhətlərindən biri, bəlkə də birincisi, məhz bu dövrdə Şərq və Qərb təfəkkürlü insanların təfəkküründə inkişafın fərqli istiqamətlərə yönəlməsidir. Belə ki, əgər orta əsrlərdə ortaq nöqtələr daha çoxdursa, Renessans dövründə az qala bir vəhdət məqamı yaşayırlarsa, XVII əsrdən başlayaraq belə nöqtələr get-gedə azalmağa başlayır. Məsələn, X əsr sufi mütəfəkkiri Mənsur Həllacın və XIV əsr xristian teoloqu Meyster Eckhartın görüşləri arasında bənzər məqamlar kifayət qədər çoxdur.¹

XVII əsrdən başlayaraq təfəkkürlər arasında bir ayrılma – uzaqlaşma sezilməyə başladı. Ayrılmanın ilk və ən böyük səbəbi elmin inkişafı ilə başlandı. İnsan maddi dünyada öz hakimiyyətini bərqərar etmək üçün onu öyrənməyə, içinə nüfuz etməyə, sirlərini açmağa və bununla da özünə tabe etməyə iddialı idi. Bu yolda artıq nailiyyət əldə etməsi onun inamını artırır və daha da irəli getməyə cürətləndirirdi. Lakin bununla yanaşı, başqa bir hiss də doğulub böyüməkdə idi: insanı bir pessimist ruh bürüməyə başlamışdı. Məsələn, Cəlaləddin Ruminin məşhur qamış obrazına *Blez Paskalda* (1623-1662) da rast gəlinir, sadəcə fərqli bir təqdimatda. Hər iki mütəfəkkirdə qamış sanki bir insanın təcəssümüdür. Mövlanada qamışdan düzəldilmiş ney keçmiş məkanının, əsl vətəninin həsrətindən nalə çəkir. O, bilir ki, daha ali bir məkana aiddir və buraya – bu maddi aləmə düşməklə o, əzab çəkir. Paskalın da qamışı düşüncəli, qəmlidir,

¹ Eckhart və Həllac, eyni zamanda, Həllac və Nikolay Kuzanlı görüşləri arasında müqayisə üçün bax: *K.Bünyadzadə. Şərq-Qərb: ilahi vəhdətdən keçən özünüdərk*, s. 57-60, 141-144 və s.

çünkü bu nəhəng dünyada, sonsuzluqda öz zəifliyini, acizliyini dərk edir. Onun nə bir güman yeri, nə də tutacaq dəstəyi var və yalnız şüurunun çata biləcəyi şeylərlə hər hansı əlaqəsi mümkündür.¹ Düzdür, Paskal da sufilər kimi bütün dünyanı insanın simasında, şəxsində axtarır. Lakin bu, artıq makro və mikro aləmlər deyil. Bu, insanın təbiətin bir hissəsi, daha doğrusu, kiçik qara bir nöqtəsi olmasıdır. Elmi kəşflər sayəsində insan birdən birə nəhəng bir sonsuzluq qarşısında tək və gücsüz qaldı. E.Kassirer yazır: “Kopernik sistemi XVII əsrdə inkişaf edən fəlsəfi aqnostisizm və skeptisizmin ən qüdrətli silahı oldu”.² Bəli, insan özünə güvənir, ısrarla öz hakimiyyətini qurur. Lakin onun dünyası məhduddur. İnsanın yaşadığı acizlik də sonsuz dünya qarşısında sonlu bir varlığın yaşadığı hisslərdir. Paskal yazır: “İnsan öyrənməni özündən başlasa, anlayardı ki, onun öz hüdudlarından çıxmaq imkanı yoxdur. Mümkün deyil ki, hissə tamı dərk etsin! – Bəlkə ümid var ki, tamın onun ölçülərinə müvafiq gələn hissələrini dərk etsin? Lakin bu dünyada hər şey elə dolaşlıq və qarşılıqlı əlaqəlidir ki, bir şeyin başqasından və ümumiyyətlə bütöv dünyadan ayrı şəkildə mənə qeyri-mümkün görünür”.³ Bu, təsəvvüfdə dəryaya qatılmaqla öz vətəninə qovuşan, əbədiyyət qazanan damcının yaşadığı hisslərdən çox fərqlənirdi.

Yalnız Paskalda deyil, həmin dövr bir çox Avropa

¹ Паскаль. Мысли // Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения. М., Политиздат, 1991, с. 285.

² Кассирер Э. Опыт о человеке: введение в философию человеческой культуры // Проблема человека в западной философии. М., «Прогресс», 1988, с. 17.

³ Паскаль. Мысли, с. 285.

mütəfəkkirində orta əsrlərin ənənəsinin – insanın mənəvi dünyasına müraciət etmək və s. – izlərini görmək mümkündür. Yəni bir sıra tədqiqatçının da təsdiqlədiyi kimi, bu dövr sxolastikadan, dini təfəkkürdən yeni ölçülərə, meyarlara keçid dövrü idi. ¹ Maraqlıdır ki, həmin dövrün hadisələri – inqilablar, elmi kəşflər, ixtiralar, elm və din arasında hələ də soyumaq bilməyən çəkişmələr və s. bir növ bu keçidin ağırlı təzahürləri idi. Yəni insan bir-birinin ardınca yeniliklərlə üzləşir və onların hansı nəticəyə səbəb olacağını təqribi bilərək bəzən kor-koranə, bəzən də müəyyən plan və layihələr əsasında onları inkişaf etdirirdi. Bu, üfün dəyişməsi idi! Bu – yeni təfəkkürə, Qərb təfəkkürünə keçid idi!

XVII əsrin daha bir spesifik cəhəti – düşüncənin, daha dəqiq desək, idrak prosesinin iki fərqli, lakin bir-birini tamamlamalı olan – rasionel və irrasional mərhələlərin əks qütblərə çəkilməsidir. Düzdür, bu proses əvvəlki əsrlərdə artıq başlanmışdı və kifayət qədər irəliləmişdi. Yəni rasionel təfəkkürün praqmatikliyi, insanın var olduğu maddi dünyada özünü daha əmin və hakim hiss etməsi dövrün ruhuna yaxın idi. Əvəzində qidası ilahi aləmdən gələn, insanın mütləq şəkildə fəvqəlfəvvə ilə əlaqəsini şərtləndirən irrasional idrak uduzmaqda idi. Bunun gözəl nümunəsini *Gottfried Vilhelm von Leibnizin* (1646-1716) və *Giambattista Vikonun* (1668-1744) prinsiplərində görmək olar: “Allah dünya haqqında kamil biliyə sahibdir, çünki Özü yaradıb. İnsan yaradılmış olduğuna görə, dünya haqqında bilikləri də kamil deyil. ...Biz ancaq özümüzün edə bildiyi və yaratdığı şeyi bilmək qüdrətindəyik”.² Bəli, insan bir şeyi

¹ Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. Сост. и комм. В.В.Сапова. М., Канон+, 2002, с. 147-148.

² Рассел Б. Мудрость Запада. М., Республика, 1998, с. 317-318.

tam və kamil bilməsi üçün onu özü yaratmalıdır. Özü yaratdığı dünyada Kamil ola bilirsə, onun başqa bir dünyaya ehtiyacı yoxdur. Ağlın gücü artırdı və insan onun maddi xeyrini həm məişətdə, həm də cəmiyyətdə gördükcə, mənaviyyatının da xeyrini onunla əlaqələndirməyə çalışırdı.

Hələ Renessans dövründə kilsədən, sxolastikadan uzaqlaşmaq cəhdi və bundan ruhlanaaraq imana, dini doqmalara ağlın gücü və mövqeyindən dəyər vermək iddiası get-gedə ara-sıra müəyyən sahələrdə büruzə verirdi. Yeni Dövrə isə təfəkkürlərdəki bu azadlıq istəyi daha da dərinləşməyə başladı. Haydegger yazır: “Yeni Dövrün tarixinin mahiyyəti azadlığın növlərinin bütün diapazonunun reallaşmasındadır. Bu azadlığa hökmən bəşəriyyətin məqsədlərinin müstəqil təyini üçün insanın mütləq hakimiyyət hüququ da daxil olduğu və belə bir hüquq mahiyyətə və qəti olaraq hakimiyyətin dayaqını şərtləndirdiyinə görə, yalnız Yeni Dövrün tarixində və bu tarixin özü olaraq hakimiyyətin özü özünə səlahiyyət verməsi əsas reallığa çevrilir”.¹

Onu da əlavə etmək lazımdır ki, bu addımlardan hər biri böyük çətinlik və qurbanlar hesabına başa gəlirdi. XVII əsrin başlanğıcında Cordano Brunonun yandırılması, Qalileyin öz ideyalarından məcburi şəkildə imtina etdirilməsi, inkvizisiyanın bütün sahələri ciddi nəzarətə alması düşüncə sahiblərində ikrah dolu bir qorxu hissi yaradırdı və get-gedə bir növ sıxılmış yay effekti yaranırdı. Bu özünü iki fərqli istiqamətdə göstərdi: bir tərəfdən Avropa ölkələrini inqilablar bürüdü, digər tərəfdən, düşüncə sahibləri çox yumşaq və mülayim tərzdə kilsə siyasətindən aralanmağa başladılar.

¹ *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // Проблема человека в западной философии. М., «Прогресс», 1988, с. 268.

Əslində, bu ənənənin başlanğıcını Frensis Bekonla bağlayırlar. Fəlsəfəsindən çıxış etsək, belə nəticəyə gəlmək olar ki, Bekon daha çox insanı keçmişin “kabuslarından” – idollarından xilas etməyə çalışır və bu xilas yolunu elmdə, ağılda axtarır. Başqa sözlə desək, Bekon inkişaf üçün insanı əvvəlcə sanki keçmişin qorxularından azad etmək istəyir.

Kilsənin nüfuzu yanında elmin real qüvvəsi isə Dekart fəlsəfəsində daha aydın görünür. Təsadüfi deyil ki, bəzən XVII əsri Dekart əsri də adlandırırlar. Dekart Allahın varlığının, sonsuzluğunun və kamilliyinin idrak fəvqündə durduğunu qəbul edir.¹ Başqa cür ola da bilməzdi, çünki kilsənin hökmü hələ davam etməkdə idi. Eyni zamanda, insanın bədəninin müəyyən bir mexanizm kimi Allah tərəfindən yaradılmasına² baxmayaraq, o, “düşündüyünə görə mövcuddur”³ və yalnız bir səbəbə – “azad iradə və öz istəklərində öz hökmünün olmasına” görə o, hörmətə layiqdir.⁴ Deməli, insan öz ağılına səbəb mövcuddur və kamilliyə də məhz bu vasitə ilə çatır. Əlbəttə, bu kamillik məhduddur və İlahi kamillik onun fəvqündədir. Dekart insanın bütün mövcudluğunu ağılla əlaqələndirdiyinə görə, onun “funksiyalarını” da artırır: ağıl – ağıllı ruhdur, düşünmə aktını həyata keçirəndir, bədəndən ayrı və ayrılan bir substansiyadır.⁵ Daha vacibi isə, ağılın hər hansı “fitri ideyalara, anlayışlara,

¹ *Декарт Р.* Первоначал философии // Сочинения в 2-х т., т. I, М., «Мысль», 1989, с. 321.

² *Үенə orada*, с. 322.

³ *Үенə orada*, с. 316.

⁴ *Декарт Р.* Страсть души, // Сочинения в 2-х т., т. I, М., «Мысль», 1989, с. 547.

⁵ *Декарт Р.* Замечания на некую программу // Сочинения в 2-х т., т. I, М., «Мысль», 1989, с. 461-463.

yaxud aksiomlara ehtiyacı yoxdur: sadəcə düşünmək qabiliyyəti onun fəaliyyətini həyata keçirmək üçün kifayətdir”.¹ Eyni zamanda, bu ağıl məhduddur və Allahın yaratdığı bütün kamilliyi dərk etmək qüdrətində deyil.

Dekartın “çəkdiyi” insan portretinə bir daha baxaq: Allah tərəfindən yaradılmış, düşünməyi bacaran və düşüncəsi ilə öz varlığını sabitləşdirən, nə fitrən, nə sonradan ilahi aləmdən hər hansı bilik almayan varlıq. Digər tərəfdən, onun ağılı məhduddur və bir çox həqiqətləri dərk etmək qüdrətində deyil. İnsan öz aqlının düşünə biləcəyi qədər mövcuddur və onun kamilliyi aqlının imkanları qədərdir. Əslində, tezislər orta əsr İslam filosoflarının dediklərindən o qədər də fərqlənmir və Dekartın Qəzali fəlsəfəsindən yararlanması faktını nəzərə alsaq, bu, təəccüblü deyil. Dekart fəlsəfəsindəki müəyyən eklektiklik də bu baxımdan, təsadüfi deyil. Səlahəddin Xəlilov yazır: “Dekart doğurdan da, müasir Avropanın ideya əsasını qoyanlardan biridir. Lakin, ona görə yox ki, o, rasionalist təlimin banisidir; ona görə ki, o, bir növ renessans alimi kimi çıxış edərək, bir tərəfdən qədim yunanların, digər tərəfdən də orta əsr Şərq (İslam) filosoflarının rasionalist ideyalarını Yeni Dövrün əsas uğuru sayılmalı olan təcrübi elmlərlə birləşdirir və bu elmi prosesin fəlsəfi səviyyədə özünüdərkinə təşəbbüs göstərir”.² Bəli, Dekart fəlsəfəsi məhz Renessansın əks-sədasıdır, sadəcə üzə daha çox rasionallığa doğru istiqamətlənməklə. Dekart yazır: “İnsanın ali kamilliyi onun iradə azadlığıdır. ...Şübhəsiz, biz özümüz üçün həqiqəti seçəndə daha çox təqdir

¹ Yenə orada, c. 463.

² Xəlilov S. Fəlsəfə: tarix və müasirlik, s. 135.

olunuruq, çünki bunu könüllü edirik, məcburi yox.”¹ Dekarta görə, insan mexanizmdir, insan ağılı isə bu mexanizmi idarə edən ustadır.

Əslində, Dekart təkəcə ağılın “funksiyasını” təyin etmir, həm də ilahi məfhumların elmi üsullarla izahını verir. Burada nəzərə çarpan daha bir cəhət də, insanın var olduğu dünyada Allahın rolunun azaldılması və insanı öz dünyasının hakimi etmək istəyi idi. Renessans zamanı Nikola Kuzanlı, sonralar isə Spinoza bu elmi üsuldən istifadə etmişdirlər və qeyd edək ki, bu gün də bu üslub davam etməkdədir. Bu düşüncə tərzinin və üslubunun ustadlarından biri, şübhəsiz ki, Leibnizdir. Sonuncunun fəlsəfə tarixində tutduğu yerin əhəmiyyətini, insan və onun kamilliyi barədə spesifik yanaşmasını və özündə dini təfəkkürdən elmi təfəkkürə tədrici keçidi ehtiva etdiyini nəzərə alaraq, onun görüşləri üzərində nisbətən geniş dayanaq.

Leibnizin fəlsəfəsində, daha konkret desək, kamillik və insan haqqında düşüncələrində bir neçə vacib və qeyri-ənənəvi məqamı tezis şəklində belə ifadə etmək olar:

1. *Allah – yeganə mütləq kamillik sahibi və nümunəsidir.*

2. *İnsan yaradılmış varlıq kimi məhdud olsa da, kilsənin iddia etdiyi kimi rəzil deyil.*

3. *Ağıl və iman kamilliyə aparən yoldur.*

Daha geniş anlayış üçün bu tezislərdən hər birinə ayrıca şərh verək.

Leibniz yazır: “Allah mütləq kamildir, çünki kamillik, sözün ciddi mənasında götürəndə, şeylərə məxsus hü-

¹ Декарт Р. Первоначал философии, с. 328.

dud və ya sərhədlərsiz olmadan, müsbət reallığın dəyərindən başqa bir şey deyildir. O yerdə ki, heç bir sərhəd yoxdur, yəni Allahda, orada kamillik mütləq olaraq sonsuzdur”¹. Kamilliyin nümunəsi birmənalı şəkildə Allah olsa da, filosof kamilliyin məhz insan prizmasından meyarlarını təyin edir. Onun fikrinə görə, Allahın kamilliyinin 3 təzahürü var: qüdrət, müdriklik və xeyir. “Qüdrət varlığa gətirir, müdriklik və ya ağıl – həqiqətə, iradə isə xeyrə”². Deyilənlərdən belə məlum olur ki, Leibniz vahid Allah kimi ənənəvi kilsə qanunlarından nisbətən fərqli bir fikir irəli sürərək Allaha bəşəri sifətlərin ən kamil dərəcələrini şamil edir. Allahla insan arasındakı mümkün əlaqələr də məhz bu məqamdadır. Leibniz yazır: “Tək Allah ilkin Vahiddir, yaxud əzəli sadə substansiyadır. Bütün monadalar – yaradılmış və ya törəmə – Onun yaratdıqlarıdır və belə demək mümkündürsə, zaman-zaman İlahidən baş verən və yaradılmışın qəbul etmə bacarığı ilə məhdudlaşdırılan sürəkli şüalanmadan doğulurlar – belə ki, məhdud olmaq sonuncuların təbiətidir.”³

Onu da xüsusilə vurğulamaq lazımdır ki, Leibnizə görə, məhdudluq günahdan daha böyük naqislikdir: “Qəbul eləmək lazımdır ki, hər bir yaradılmışda hələ günahdan əvvəl təbiətən qeyri-kamillik mövcuddur, çünki hər bir yaradılmış öz mahiyyətinə görə məhduddur”⁴. Bəlkə də bunu

¹ *Лейбниц Г.В.* Монадология // Сочинения в 4-х томах, т.1, Москва, Мысль, 1982, с. 420.

² *Лейбниц Г.В.* Опыты теодицеи о благодати божией, свободе человека и начале зла // Сочинения в 4-х томах, т. 4, Москва, Мысль, 1989, с. 135. və Монадология, с. 421.

³ *Лейбниц Г.В.* Монадология, с. 421.

⁴ *Лейбниц Г.В.* Опыты теодицеи о благодати божией, свободе человека и начале зла, с. 144.

ənənəvi ilk günahla eyniləşdirmək olar. Lakin İnsan-yaradılmışın və Yaradanın eyni sifətlərə malik olması insan üçün böyük bir imkan açır. Əslində, oxşar fikirlərə bu və ya digər dərəcədə xristian teoloqlarında rast gəlmək mümkündür. Və bu Leibnizin dövrü üçün zəruri idi. Lakin filosof ikinci mərhələyə keçid edir. Onu da mütləq bir daha vurğulayaq ki, Leibniz öz keçidlərini tədrici edir. Bunu kilsənin mövcud təzyiqi ilə yanaşı, insanların özlərinin də yeni təfəkkürə uyğunlaşması ehtiyacı kimi izah etmək olar. Məhz bundan sonra iddia etmək olar ki, *insan yaradılmış varlıq kimi məhdud olsa da, kilsənin iddia etdiyi kimi rəzil deyil.*

Filosof, ümumiyyətlə, insanın naqis sifətlərini deyil, kamil sifətlərini tərənnüm etməyi təklif edir ki, onlar daha da inkişaf etsin: “İnsanın rəzilliyi haqqında əsərlər, məsələn, papa II İnnokentinin kitabı, mənə çox da xeyirli görünmür, əksinə onlar diqqəti yönəltməklə bəlaları ikiqat artırır. Halbuki, insanların diqqətini onlardan yayındırıb bəlalardan qat-qat çox olan xeyrə yönəltməkləri daha zəruridir.”¹ Leibniz Yaradan və yaradılmışı müqayisə etməklə bir məsələni ön plana çəkir: insan daşıyıcısı olduğu kamil sifətləri inkişaf etdirməklə sonsuzluğa yaxınlaşır, öz məhdudluğuna qapılmaqla isə məhz şərə və rəzilliyə doğru gedir, çünki “Yaradılmışlar öz kamilliyini Allahın təsirindən alırlar. Qeyri kamilliyi isə özlərinin sonsuz ola bilməyən şəxsi təbiətlərindən alırlar. Və bununla Allahdan fərqlənirlər”.² Məhz bu məqamdan, yəni insanın digər yaradılmışlardan fərqli olaraq kamilliyə ucalma qüdrətində olması üçüncü

¹ Yenə orada, s. 139.

² Лейбниц Г.В. Монадология, с. 420.

tezisə keçməyə imkan verir: *ağıl və iman kamilliyə aparən yoldur.*

Yeri gəlmişkən, zənnimizcə, fəlsəfəsinin məhz bu məqamı Leibnizi, tədqiqatçıların iddia etdiyi kimi, XVII əsri tamamlayan filosof, XVIII əsrin və klassik alman fəlsəfəsinin sələfi kimi tanıdır. Bu fikirlə razılaşımaqla yanaşı, onu da əlavə etmək istəyirik ki, Leibniz fəlsəfəsi imanın bəlkə də ən sonuncu güclü xilas cəhdi idi. Eyni zamanda, filosofun görüşlərini müəyyən mənada Şərq və Qərb təkəkkürünün ideal vəhdəti, daha doğrusu, onun hələ parçalanmamış, qütbləşməmiş forması da adlandırmaq olar. Və bu fəlsəfənin gücü idi ki, nəinki klassik alman fəlsəfəsi, həm də XX əsrdə fenomenologiya fəlsəfəsinin bir qolu – həyat fenomenologiyası da mənbəyini oradan götürdü. Qayıdaq filosofun ağıl və iman haqqında düşüncələrinə.

Leibniz sanki kilsənin mövqeyi ilə elm arasında bir balans tapmağa çalışmaqda imanı və bununla da insanı xilas edir: “Fərd, bir tərəfdən, bəşəri istəklərinin və məqsədlərinin rəzilliyini, digər tərəfdən, təbiətdə və ideya dünyasında təzahür edən aliliyini və ecazkar nizamı hiss edir. O, öz varlığını bir zindan məhbusu kimi görməyə başlayır və yalnız Kainatı bütövlükdə nə isə bir vahid və dərk olunmuş şey kimi qəbul edir”.¹ Bu baxımdan, o, müəyyən mənada təqiblərə görə kilsəyə haqq qazandırsa da, insan üçün dini hissini daha vacib olduğunu bildirir: “Anlamaq çətin deyil ki, nə üçün ayrı-ayrı cərəyanların kilsələri həmişə elmlə mübarizə aparıb, onun tərəfdarlarını təqib edib. Amma digər tərəfdən, mən təsdiq edirəm ki, kosmik dini hiss elmi araşdırmanın

¹ *Эйнштейн А. Религия и наука // Эволюция физики. Москва, Устойчивый мир, 2001, с. 13*

ən güclü və mərhəmətli yayıdır”.¹ Bir detallı xüsusilə vurğulayaq ki, Leibniz diqqəti kilsədən ayıraraq, yaradıcılığın əsas təkanverici qüvvəsi olan ilahi aləmlə əlaqəyə yönəlir.

Leibniz insanın kamilliyə meylini normal, hətta zəruri hesab etsə də, bu hissini digər hisslər arasında itib-batdığını bildirir: “Hər bir *həzz* müəyyən bir kamilliyin hiss edilməsidir: biz şeyi onda hiss etdiyimiz kamillik qədər sevirik; ancaq heç nə ilahi kamillikdən artıq deyil. Burdan belə çıxır ki, Allaha olan rəhm və sevgi təsəvvür edə bildiyin ən böyük zövqü verir. Bu hisslər insanlarda nadirdir, çünki onlar ehtirasına aid olan şeylərlə məşğuldurlar və aludə olublar”.² Filsofa görə, bu hissini, yəni kamilləşmək istəyinin güclənməsi və digər hissləri üstələməsində başlıca “silah” insanın ilahi aləmlə əlaqəsi olan imandır. Daha vacibi isə filsof imanını sxolastika çərçivəsində, bir kilsə nümayəndəsi, apologet kimi izah etmir. Əksinə, o, imanını öz dövründə inkişaf etməkdə olan materialist görüşə də yad olmadığını, hətta onun əhəmiyyətli bir stimulu kimi dəyərləndirir: “Belə insanlar (elmdə yüksək mövqə qazanan şəxslər – *K.B.*) gücü kosmik dini hissdən alırlar. Bizim müasirlərdən biri haqlı olaraq demişdi ki, bizim materialist əsrimizdə ancaq dərinlərdən iman gətirən insanlar alim ola bilirlər.”³ Yeri gəlmişkən, eyni mövqeni fərqli şəkildə Frensis Bekon da bildirmişdi: “Həqiqətən, səthi fəlsəfə insanı ateizmə meylləndir-

¹ Yenə orada, s. 14.

² *Лейбниц Г.В. Опыты теодицеи о благодати божией, свободе человека и начале зла*, с. 319.

³ *Эйнштейн А. Религия и наука*, с. 15.

rir, fəlsəfənin dərinlikləri isə insanların aqlını dinə yönəldir”.¹ Bu sözlər insanın biliyinin, idrakının tam olması üçün dini və elmi təfəkkürün, ağıl və imana istinad edən rasionel və irrasional idrakın harmoniyasının əhəmiyyətini vurğulayır. İman məhz aqlın aciz qaldığı ilahi aləmdən bilik alma imkanını deməkdir. Leibniz yazır: “Elə şahidlik var ki, bizim ən yüksək dərəcədə razılığımızı tələb edir – bu, *vəhydir*, yəni Allahın şahidliyi. O, nə aldada bilər, nə aldana. Bizim Onunla razılığımız *iman* adlanır və o da hər hansı şəkki, o cümlədən ən dürüst idrakı qəti şəkildə istisna edir”.² Onu da bildirmək lazımdır ki, bunu yalnız kilsənin müəyyən nüfuzu və ideoloji gücünün qalması ilə izah etmək düzgün olmazdı. Bir daha təkrar edək ki, insan tapdığı yeni həqiqəti mərhələ-mərhələ açırdı. Və Leibniz: “İlkin ideyalar – mümkünlüyü sübut olunmayan ideyalardır; mahiyyətə onlar Allahın atributundan başqa bir şey deyillər,”³ kimi bir ideya irəli sürür, yəni insanın öz ağılı ilə dərk etdikləri elə ilahi təcəlli olduğunu göstərir.

Xatırladaq ki, kamilliyə gedən yolda imanla sıx əlaqədə olan digər vasitə də ağıldır. Bu baxımdan təsadüfi deyil ki, Leibniz Allahın ideyalarının rəqəmlər və dəqiq hesablamalarla sezilməsini də qəbul edir.⁴ Əslində, Leibnizin

¹ *Бэкон Ф.* Опыты или Наставления нравственные и политические // Сочинения в 2 т., т. 2, М., 1978, с. 386.

² *Лейбниц Г.В.* Новые опыты о человеческом разумении автора системы предусмотренной гармонии // Сочинения в 4-х томах, т. 2, Москва, Мысль, с. 488.

³ *Лейбниц Г.В.* Размышления об «Опыте о человеческом разумении» г-на Локка // Сочинения в 4-х томах, т. 2, Москва, Мысль, с. 548.

⁴ *Лейбниц Г.В.* Опыты теодицеи о благодати божией, свободе человека и начале зла, с. 298.

fəlsəfəsində iman və ağıl qarşılıqlı əlaqəli şəkildə tam bütöv kamilliyə aparması məqamı gözəl ifadə olunsa da, burada fərqli bir məqamı da vurğulamaq lazımdır. Yuxarıda dediyimiz kimi, tərəzinin gözü tədricən əyilməkdə idi və təbii ki, bu tədricilik özünü filosofların görüşlərində göstərirdi – əvvəlcə dini təfəkkürün yanında xırda bir işartı qədər görünən rəsonal üsul, elmi izahlar tərəzinin gözündə ağır gəlməyə başlamışdı. Leibnizin ilahi həqiqətləri ağıl vasitəsilə dərk etmək iddiası da tərəzinin əyilməsinin daha bir əlaməti idi.

Bu, həm də insanın mövcudluq çevrəsinin mərkəzinin Allahdan insana keçməsi və sitayiş obyektinin göylərdən yerə endirilməsi demək idi. Eyni zamanda, bu, insanın ilahi hakimiyyətin “təzyiqindən” qurtararaq öz mülkündə – maddi aləmdə öz mütləq hakimiyyətini bərqərar etməyə başlaması, bu aləmi – təbiəti özünə ram etməyə çalışması idi. Və Leibnizin fəlsəfəsini bütün mahiyyəti ilə öz dövrünün – XVII əsrin tamamı, XVIII əsrin – elm hakimiyyətinin başlanğıcının kamil bir nümunəsi hesab etmək olar.

Dövrün aparıcı ideyaları

Keçid dövrünün xarakterik xüsusiyyətlərindən biri də mühitin boşluğunda, yaxud ideyalar xaosunda hər hansı ideyanın aparıcı mövqeyə sahib olması, qısa müddətdə çoxlu tərəfdar toplamasıdır. XVII-XVIII əsrlər də bir keçid dövrü kimi bu baxımdan fərqli olmamışdır. Renessans dövrünün ideyalar bolluğundan ayrı-ayrı ideyalar nəinki yaşamaq, həm də arxasınca kütləni aparmaq qüdrəti qazandılar. İnsanla əlaqəli olan düşüncələri bir neçə spesifik xüsusiyyətə görə belə xarakterizə etmək olar:

Hər şeydən əvvəl bu dövr Renessans çağında yaranmış və XVII əsrin başlanğıcında nisbətən aydınlanmış ideyaların davamı və inkişafı idi. Bu ideyaların başında humanizm gəlirdi desək, yanılmarıq. Yüksək sənətkarlıqla yanaşı, həm də müstəqil şəkildə istifadə edə biləcəyi bir ağıla sahib olması insan üçün daha uzaq üfüqlərin açılması, ən əsası isə, kilsənin hər bir insanın boynuna yükləyib daşıdığı “xaç” yükündən – “ilk günah”dan xilas demək idi. Əgər kilsə insana ağılından, hisslərindən imtina edərək bir tək qayğısı İsa Məsihin buyurduğu kimi olmağa çalışmağına və İsanın ölümünə görə məsuliyyət hissini dərk etməyinə görə cənnət söz verirdisə, ağıl insanlara var olduğu maddi dün-

yada tam hakimiyyət vəd edirdi. Əgər XVI əsrdə skeptisizmin nümayəndəsi olan Rotterdamlı Erazm fəlsəfənin ağıla müvafiq olanını qəbul etməsini və xristianlığın bu prinsipə uyğunlaşmasını məqbul hesab edirdisə, XVII əsrdə F.Be-kon keçmişin kabuslarından qurtulmağa çağırır, Dekart isə ümumiyyətlə mövcudluğu düşünməkdən asılı vəziyyətə salır. Düşünmək imkanı insana bir çox imkanlarla yanaşı, azadlıq – azad düşüncə, azad hərəkət, azad söz imkanı verir. Yəni insana insanlığı qaytarırdı. Berdyayev məhz bu keçid dövrünü xarakterizə edərək yazır: “XVI, XVII və XVIII əsrlər – insanın özünü orqanizmdən azad hiss edib və mexanizmə hələ tabe olmadığı keçid dövrüdür. İnsan qüvvəsi yaradıcı fəaliyyət üçün azadlığa buraxılıb. İnsan üzvi, ictimai və fərdi həyatın bağrından çıxdı, əli-qolu açıldı, diferensiallaşdı və tabe olduğu üzvi mərkəzlə məcburi əlaqədən xilas oldu”.¹ İnsan özünün kilsənin təlqin etdiyi kimi, “bir zibil çuvalı”, yaxud bioloji varlıq, ən yaxşı halda, Tanrının qulu, kilsənin təbəəsi olmaqla yanaşı, bir sosial varlıq olduğunu anladı və məhz burada çıxış yolunu görüb bütün gücü ilə o yola istiqamətləndi. İnqilablar bir-birini əvəz etdi, respublika, demokratik quruluşlar haqqında ideyalar nəinki sürətlə yayıldı, dəstək tapdı, həm də onların həyata keçirilməsi uğrunda real addımlar atılmağa başlandı. Həmin dövrün bir çox filosoflarının fəlsəfi görüşləri sırasına ictimai görüşlər əlavə edildi və daha çox aktualıq qazandı. Renessans dövründən – insanların təfəkkürünün oyanışından sonra əslində medalın o biri üzünü olan islahat dövrü (XVI əsr – son Renessans illəri) maarifçiliklə (XVII-XVIII əsrlər)

¹ Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье, с. 147-148.

əvəz olundu, yəni “bu oyanış” təbliğ olunmağa başladı.

Artıq qeyd etdiyimiz bir məsələni yenidən vurğulamaq istəyirik: neçə əsrlik əlaqə, ən əsası isə, insanın ilahi mahiyyətinin bir təzahürü olan iman belə tezliklə və bir həmlə ilə yox edilə bilməzdi, onun dərki insanlar üçün də çətin olardı. Tədqiqatçıların da bildirdiyi kimi, “dini hətta maarifçilik dövründə də hesabdan sadəcə atmaq mümkün deyildi. Lakin maarifçilərin dağıdıcı tənqidi fəaliyyətinin nəticəsi olaraq din özünün əvvəlki əzəmətindən məhrum oldu – XVIII əsrin sonunda onun bəşəriyyəti kor edən bütün pərdələri yırtıldı”.¹ Mövqelərdəki bu ikilik özünü fərqli şəkilə göstərirdi. Məsələn, *Voltaire* (1694-1778) kilsəni kəskin tənqid edib onu insanların bütün bəlalarının səbəbi, bütün müsbət keyfiyyətləri məhv edən, az qala xalqın düşməni hesab edirdi. Bunun bariz nümunəsini onunla əks mövqedə olan Paskala yazdığı cavabdan görmək olar.²

Onu da xüsusilə qeyd etmək lazımdır ki, kilsəni və onun əməllərini böyük bir kəskinliklə tənqid edən mütəfəkkirlər bəzən kilsə ilə imanın fərqlini unutmur və dinin, imanının rolunu inkar etmirdilər. Bir başqa mütəfəkkir isə yalnız kilsəni deyil, ümumiyyətlə, dini insanların düşməni hesab edirdi. Məsələn, yenə *Voltaire* dəhşətlə yazır ki, “bütprəst dinlər az qan tökdükləri halda, bizim din bütün torpağı qanla suvardı. Əlbəttə, bizim dinimiz tək xeyirxah, tək həqiqi dindir, lakin biz ondan istifadə edərək nə qədər pislilər

¹ *Габитова Р.М.* Философия немецкого романтизма: Гельдерлин, Шлейермахер. М., Наука, 1989, с. 81.

² *Вольтер.* Философские письма // Философские сочинения. М., Наука, 1989, с. 190-226.

törətdik”¹ və “bütün törətdiyimiz dəhşətlərdən sonra bizdə başqalarını barbar adlandırmaq cürəti də var”.² Sözlərdən də görüldüyü kimi, mütəfəkkir dini deyil, onun təmsilçilərini günahlandırır. Bununla yanaşı, o, həm də açıq-aşkar etiraf edir ki, “xeyirxahlıq Allahdandır, o, hər yerdə eynidir, ilahiyyat isə insanlardan gəlir və hər yerdə müxtəlif və gülməlidir. ...Tək cəzalandıran və mükafatlandıran Allaha itaət etmək insanları öz aralarında birləşdirir; ilahiyyat öz ikrah doğuran müdrikliyi ilə onları ayırır...”.³ Əslində, bu, XVII əsrdən fərqli olaraq artıq hücum mövqeyi idi. İnsan öz ağıllının hakimiyyətini tam təsdiqləmək üçün rəqibi taxtdan salmalı idi.

Tarixdə daha çox məhz maarifçilik missiyaları ilə qalan XVIII əsrin mütəfəkkirləri kilsəni yalnız azadlıq istəyən adi insanlara deyil, düşünmək istəyən, öz ağıllından bəhrələnmək istəyən alimlərə, filosoflara da ağır zərbələr vurmaqda günahlandırırlar. Məsələn, Con Lokk haqqında yazan Bertran Rassel bildirir ki, onun bacarıqlarını kilsə dəyərləndirə bilmədiyi və “heç bir perspektiv təklif edə bilmədiyi üçün o, elmi eksperimentlərə və fəlsəfəyə maraq göstərməyə başladı”.⁴ Bu, həmin Lokkdur ki, empiristlərin, siyasətçilərin, eyni zamanda ensiklopedistlərin, hətta marksizmin də ideya mənbəyi ola bildi.

XVIII əsr məhz XVI, XVII əsrlərin davamı, bəlkə də sonuncu mərhələsi idi. Və dövrün bir sıra mütəfəkkiri insanların ilahi aləmlə əlaqələrini, imanını qoruyub saxlama-

¹ *Вольтер*. Из «Философского словаря»; Бог и люди; Вопросы о чудесах. М., Мир книги, Литература, 2006, с. 7.

² *Yenə orada*, s. 8.

³ *Yenə orada*, s. 288.

⁴ *Рассел Б.* Мудрость Запада, с. 327.

ğa çalışırdılar. Bu iman insanın yalnız ürəklərdə, mənəvi dünyada olduğu üçün maddi dünyada insana heç bir məhdudiyət qoymurdu. İnsan azadlığı Allahdan ummaq əvəzinə, özü tapmalı, qazanmalıdır: “Allahda azadlıq istədiyi şeyi düşünmək və hər şeydə öz iradəsi ilə hərəkət etməkdir. Allahın insana verdiyi azadlıq isə bəzi fikirlər üzərində diqqətini cəmləmək və müəyyən hərəkətlər etmək üçün zəif, məhdud və keçici bir bacarıqdır”.¹ İkinci azadlığı uşağın və heyvanın azadlığına bənzədən Voltaire bununla məhz danılmaz bir həqiqəti vurğulayır – Allah insana düşünmək bacarığı və seçim üçün iradə verib, bundan düzgün istifadə edə bilməyən kəslər ya heyvan və uşaqdan fərqlənməyəcək, ya da din adı altında qətlər törədən dağıdıcı bir qüvvəyə çevriləcək.

İman və ağılın insan təfəkküründəki rolunu və əhəmiyyətini dəqiq təsvir və təyin etmək üçün onları tərəzinin iki gözünə bənzətmək olar. Belə ki, orta əsrlərdə ağıldan qat-qat ağır gələn iman (söhbət kilsədən deyil, məhz imandan gedir) əsrlər keçdikcə yüngülləşməyə və dəyərsizləşməyə başladı. Bəlkə də ağılın çəkisi artdı. Məsələn, XV əsrdə Kuzanlı Nikolay hər nə qədər “təəssüf etsə də ki, sxolastika “ölçə” bilmir” və tədqiqatçıların fikrinə görə, “onun hər biliyi ölçmək ideyası müasir elmin inkişafının başlanğıcından xəbər verirdi,”² bununla belə, o, insanın mahiyyətini və kamilliyini ilahi aləmlə əlaqədə və imanın gücündə görürdü. Ondan bir neçə əsr sonra yaşayıb yaradan görkəmli ingilis riyaziyyatçısı, astronomu və fiziki, elmdə neçə böyük

¹ *Вольтер. Метафизический трактат // Философские сочинения, М., Наука, 1989, с. 261.*

² *Даан-Дальмедико А., Пейффер Ж. Пути и лабиринты. Очерки по истории математики. М., «Мир», 1986, с. 38*

yeniliklərə, ixtiralara imza atmış *İsaak Nyutonun* (1643-1727) da Allaha imanı heç vaxt onu tərک etməmişdir. Voltairein də bildirdiyi kimi, “Nyutonun bütün fəlsəfəsi hər şeyi yaradan və öz istəyinə görə nizamlayan ali varlığın dərkinə gətirir”.¹ Lakin bu iman sadə bir itaət deyildi, ağılnın, ideyalarının daha ali bir mənbədən qidalanması demək idi: “Nyuton dərindən Allahın varlığına əmin idi və bu söz onun üçün yalnız sonsuz varlıq, əbədi və yaradıcı deyil, həm də özü ilə yaratdığı arasında müəyyən əlaqələr quran Rəbdir: axı bu əlaqə olmadan Allahın dərkini sadəcə nəticəsiz bir ideya olardı...”² Başqa sözlə desək, burada ön plana ağıl keçir, iman isə bu ağıla hərəkət və enerji verən mənbə olur.

Təbii ki, bütün bu proseslər, təfəkkürlərin başqa bir istiqamətdə və fərqli ideyalar uğrunda çalışması kilsənin də nəzərindən yayınmırdı. Artıq inkvizisiya belə aciz idi. Eyni zamanda, alimlərin kilsəyə nifrət bəsləməsini də yeni bir təhlükə adlandırmaq olardı. Voltairein dediyi kimi, elə bir dövr yetişmişdi ki, “ya kilsə dini alimlərə verməli idi, ya da onlardan imtina etməli idi. O, ikinci yolu seçdi. Nəticədə alimlər həm kilsədən, həm də dindən aralanmağa başladılar”.³ Və hər nə qədər alim və mütəfəkkirlər ənənəvi dindən ayrı bir imandan söz etsələr də, istər-istəməz insanlar da, xüsusilə söz və düşüncə sahibi olan insanlarda kilsə ilə paralel olaraq imandan, Allahda, ilahi aləmdən də üz çəvirməli olurdular.

Bu sadəcə elm və dinin yollarının ayrılması demək deyildi. Bu, daha dəhşətli bir prosesin – yüksək düşüncə

¹ *Вольтер. Основы философии Ньютона // Философские сочинения, М., Наука, 1989, с. 275.*

² Yənə orada.

³ Yənə orada.

sahibinin imandan ayrılmasının, maddi və mənəvi aləmlərin əks qütblərə uzaqlaşmasının başlanğıcı idi. Marafıdır ki, bəzi müəlliflər bu dövrü bəzən Renessans çağında insan haqqında yüksək ideyaların, bəlkə də xəyalların məhvi adlandırırılar. Avropanı bürümüş müharibələr (Almaniyada, Fransada), inqilablar (Niderlandda), protestantlığın yaranıb bir çox ölkələri bürüməsi, bir neçə elmi kəşflə kilsənin qüdrətinin sarsılması insana başqa üfüqlərdən, başqa imkanlardan, başqa ideyalardan xəbər verirdi.

Renessans dövründən sonrakı əsrlərə miras qalmış Ağıl XVIII əsrdə təcridən digər hissləri – azadlıq, qardaşlıq, bütün dinlərin bir gün eyni vahid nöqtədə birləşməsi, humanizm və ədalət hisslərini də öz hökmü altına almağa başladı və XIX əsr artıq tam bir əminliklə rasionalizm əsri oldu. Əlbəttə, hər nə qədər bu dövrdə romantizmin, idealizmin, hətta irrasional təfəkkürün müəyyən təzahürlərini tapmaq mümkün olsa da, bunların özündə də aparıcı xətt rasionalizm idi. “Elmə yönəlmə və onun möhtəşəm nailiyyətləri qarşısında diz çökmə real olaraq D’Alamber və Didronun 1750-ci ildə başlamış və 1765-ci ildə bitmiş “Ensiklopediyaların” və ya “Elmlərin, sənətlərin və peşələrin izahlı lüğəti”nin nəşrində təzahür etdi. Bu, bəşəriyyətin XVIII əsrə kimi toplanmış təsərrüfat-iqtisadi, siyasi, hər şeydən əvvəl isə mədəni, intellektual təcrübəsinin yekunlaşdırılması idi – əlbəttə, maarifçi görüşlərin prizmasından “keçirilmiş” halda”.¹

İnsan ağılının qüdrəti, ən əsası isə onun bir sosial varlıq kimi Allahın bəndəsi statusundan qat-qat əmin və qüv-

¹ История философии // <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000005/st016.shtml>

vətli olması “kəşf edilməklə” onun fəaliyyət istiqamətləri də genişləndi. Və məhz bu tərəfi ilə XVIII əsr artıq Renesansın davamı deyil, daha çox XIX əsrin başlanğıcı sayıla bilər. XVIII əsrin insanı da daha kilsənin qorxutduğu bir “günahkar” və dinin gözəl rəftar, gözəl düşüncə müqabilində cənnət və ya ən yaxşı halda, İsa Məsih məqamı gözləyən bir bəndə deyildi. O, inqilab edərək bir həmlədə öz hakimiyyətini qura bilən, əsrlər boyu xof yaradan kilsə sirlərini və həqiqətlərini öz elmi bilikləri ilə puça çıxardan, səsi Yer kürəsinin ən ucqar yerlərindən gələn, öz sözünün, əməlinin, gələcəyinin sahibi olan insan idi. Və təsadüfi deyil ki, məhz XVIII əsrdə ağıl insanın bir idrak bacarığı kimi xarakterizə edərək “rasional fəaliyyətdə onun iki qatını fərqləndirirdilər – təcrübəyə əsaslanan fikri fəaliyyət, yəni mühakimə, sübut, hesablama və s. vasitəsilə düşünmə və düşüncənin fəaliyyəti – təcrübənin üzərində var olan, fövqəltəcrübə. Birincini zəka, ikincini isə elə ağılın özü adlandırdılar. Hərdən zəka və ağılın vəhdətinə intellekt deyirdilər”.¹ Təbii ki, bu düşüncələrin zirvəsi *İmmanuel Kant* (1724 –1804) fəlsəfəsi oldu. Və sual yaranır: Kant fəlsəfədə, xüsusilə insan haqqında düşüncələrdə hansı zirvə idi? Yaxud bu, zirvə idimi?

Əslində Kantın ağıl, zəka, haqqında düşüncələri dö-nə-dönə geniş tədqiqatlara cəlb olunub. Biz sadəcə burada mövzumuza uyğun cəhətlərə diqqət yönəltməyə çalışacağıq.

Hər şeydən əvvəl, Kant xristian doqmalardan təmizlənmiş təbii din təəssübkeşi olan ingilis deistlərin tərəfdarı idi. Və o, əxlaq prinsiplərinin kökünü vəhy və ya ilahi əmrlərdə deyil, insanın öz düşüncələrində, ağılında axtarı-

¹ Yenə orada.

dı. Kant Allaha imanı yüksək dəyərləndirirdi və Onun hadisələr dünyasına aid olmadığına görə, ağılla dərkedilməzliyini və təcrübəyə sığmadığını bildirirdi. Filosof ön plana ağılı, zəkani və hissiyyatı çəkir və həm dövrünün gəldiyi qənaətə uyğun şəkildə, həm də müəyyən mənada haqlı olaraq düşünürdü ki, “insan özündə onu bütün digər şeylərdən, hətta özündən də fərqləndirən bir bacarıq kəşf edir – bu, ağıldır”.¹ Hadisələr, proseslər göz qabağında idi və bu, artıq bir aksiom idi ki, insanın bu kəşfi – ağılı ilk növbədə ona azadlıq verir: “Ağılı özünə kənar təsirlərdən asılı olmadan öz prinsiplərinin yaradıcısı kimi baxmalıdır. Deməli, praktik ağılı və ya ağıllı varlığın iradəsi kimi o, özünü azad hesab etməlidir. Yəni ağıllı varlığın iradəsi yalnız o, azadlıq ideyası ilə hərəkət edərsə, onun öz iradəsi ola bilər”.² Burada vacib bir ana diqqət yetirək: ağılı – öz prinsiplərinin yaradıcısıdır. Deməli, hər nə qədər Kant Allaha imanı qəbul etsə də, bu iman elmə və nəzəri fəlsəfəyə, təfəkkürə keçə bilməz. Başqa sözlə desək, ağılı olan yerdə iman olmamalıdır, ola bilməz. O, yazır: “Şəxsiyyətdə, doğrusu, yüksək heç nə yoxdur, çünki əxlaq qanununa tabedir, lakin onda ali bir şey də var, çünki bu qanunu onun özü qoyur, buna görə də ancaq ona tabe olur”.³ Bəli, insanı ucaldan da, aliləşdirən də ağıldır. İmanın burada heç bir rolu yoxdur. İnsanın heç ilahi aləmlə, hisslər səviyyəsində olsa belə, əlaqəsi bir əhəmiyyət kəsb etmir, çünki onun çatmalı olduğu zirvə elə özüdür: “İnsan və ümumiyyətlə hər ağıllı varlıq özü özlüyündə

¹ *Кант И.* Основоположения метафизики нравов. М., 1994, с. 232.

² Yəni orada, s. 228.

³ Yəni orada, s. 219.

məqsəddir, bu və ya digər başqa iradənin istifadəsi üçün vasitə deyil”.¹ Bu, insan ağı, riyazi hesablamalarla Allahın varlığını, Onun sifətlərini sübut etməyə çalışan Dekarta və Leibnizə sanki bir cavab idi. Eyni zamanda bu, diqqəti ilahi aləmdən ayıraraq insan üzərində cəmləşdirmək idi.

Xatırladaq ki, təsəvvüfdə də insanın öz “Mən”inin kəşfi ali məqam hesab edilir. Elə Həllacın “Ənə-l-Həqqi” buna gözəl nümunədir. Lakin fərq kəşf olunan “Mən”lərdədir.

Sufi öz “Mən”ini kəşf etmək üçün bu maddi dünyanın hikmətlərini dərk etməli, öz cəmiyyətində əxlaqı və təfəkkürü ilə nümunə yeri olmalı və bundan sonra – rasionallıq, tərəkümlər, hisslərin, ağılın aciz qaldığı mərtəbədə Allahdan aldığı yeni bir imkanla – irrasional tərəkümlə maddiyyat fəvqündəki aləmə – “Mən”in əsl mənbəyinə, mahiyyətinə çatmaq imkanı qazanır. Kant isə bir növ “göylərin” qapısını bağlayaraq insanı öz maddi kimliyindən kənara çıxmağa məcbur edir. Təbii ki, bu hiss istər-istəməz həqiqətən azad olan – bir tərəfdən maddi dünyaya, digər tərəfdən ilahi aləmə yolu açıq olan insanın ruhunu, tərəkümlərini sanki mənə gənəyə salmış oldu. Berdyayevin sözləri ilə desək, “İnsanın yaradıcılığının möhkəmlənməsi insanda dərin, fəvqəlin, ilahi başlanğıcın kəşfi ilə əlaqəlidir. İnsan bu başlanğıcdan qopanda. Özündə ona olan və ondan özünə olan keçidi bağlayanda, içindəki insan obrazını sarsıdır, onda o, get-gedə daha çox məzmunuzlaşır, onun iradəsi isə – məqsədsiz. İnsani ola bilməyən ali yaradıcı mənbə və ali məqsəd yaradıcılığın mənbələrini bağlayırlar”.²

¹ Yenə orada, s. 205.

² Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье, s. 150.

Fəlsəfə tarixində Kantın rasionalizm və iman arasında sərhəd qoymaqdan ibarət olan “peyğəmbəranə bir mahiyyət daşıyan” missiyasını İslam fəlsəfəsindəki Qəzali ilə müqayisə edən Məhəmməd İqbal yazır: “Kant öz prinsiplərinə uyğun gələn formada hərəkət etdiyi üçün Allahı tanıma imkanını qəbul etməzdi. Qəzali isə düşüncə analizinə bel bağlaya bilmədiyi üçün mistik təcrübəyə yönəldi və orada din üçün müstəqil bir məzmun tapdı. Beləliklə də, dinin elmdən və metafizikadan tamamilə müstəqil şəkildə mövcud olmaq hüququnu təmin etməyə müvəffəq oldu”.¹ Belə məlum olur ki, Kantdan fərqli olaraq Qəzali ağıln məhdud çərçivəsinə bir qapı qoydu – dini-mistik təcrübə. Yəni həm Qəzali, həm də Kant rasionel təfəkkür və din arasında sərhəd qoydular. İslam Şərqində Qəzalinin göstərdiyi yol bir tərəfdən bu istiqamətdə inkişafı təmin etsə də, insanın bir ruhani varlıq kimi imkanlarını artırırsa da, digər tərəfdən rasionel təfəkkürün məhdud imkanlarının ümumiyyətlə “qıfıllanmasına” səbəb oldu.

Bu, Şərq və Qərb təfəkkürlərinin fərqli istiqamətlərdə inkişaf etməsinin bariz göstəricisi idi. Yalnız Qərbin öz kontekstində baxanda isə Berdyayevin də yazdığı kimi, bu, ağıln məhdudlaşdırılması, çərçivəyə salınması idi. Bu, hal-hazırda Qərbin boğulduğu dar və məhdud dünyanın təməlinin qoyulması idi.

Kantın fəlsəfə tarixində yerini şərh edən Berdyayev yazır: “Kantın pafosu idrakin hüdudlarını reflektiv anlamaq, hüquqi bəraətə ehtiyac idi. İnsanın belə dərk hissi

¹ *İqbal M. Bilik və təcrübə // Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər, № 4, 2008, s. 189.*

renessansın idrak enerjisinin tükənməsinin başlanğıcı idi”.¹ Bəli, Renessansın verdiyi böyük ideyalar, böyük yaradıcılıq əşqi insana özünü axtarmaq, dərk etmək imkanları açmışdı. İnsan gah imana, gah aqla üz tutmaqla öz özü ilə mübarizədə idi. Təbii ki, aqlın hökmünün get-gedə artması bu mübarizədə çox şeyi həll edirdi. Kant isə bu mübarizəyə nöqtə qoydu.

Həmin dövrdə aqlın dəyərini və hörmətini artıran digər bir amil də elm idi. İnsanın həyatını büsbütün dəyişən elm aqlın məhsulu hesab edilirdi. Eyni zamanda “hər fərdə məxsus zəkanın, sağlam düşüncənin, idrak qabiliyyətinin tərbiyəsinə də böyük ümidlər bəslənirdi. Və bu əsasda aqlı kütlənin maariflənməsi, maariflənməni isə demokratiya ilə eyniləşdirirdilər.”² Burada bir neçə fakta diqqət yönəldək. XVIII əsrin insanı praktik və nəzəri aqlı bir-birindən ayırır. Müəyyən istiqamətdə maariflənen insan başqa daha üstün bir aqlın məhsulu olan ideyaları mənimsəməli, onun uğrunda çalışmalı idi. Elmin verdiyi imkan sayəsində, Rene Qennonun da dediyi kimi, “insan özünü həqiqətin zirvəsinə qaldırmaq əvəzinə, həqiqəti öz səviyyəsinə endirirdi”. Elm inkişaf etdikcə, işçi qüvvələrə və bütün bunları idarə edən Düşüncəyə ehtiyac yarandıqca, Avropada sistemli və məqsədli bir proses başlandı: ictimailəşmə sürətləndi, elm praktika ilə qarşılıqlı şəkildə bir-birini stimullaşdırdığı üçün hər ikisinin inkişafı irəli getdi, bu inkişafdan çıxış edərək növbəti mərhələnin planı quruldu. Məhz belə bir şəraitdə artıq ingilislərin (Lokk, Berkeley və Yum), fransızların (Didro,

¹ Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье, с. 158-159.

² История философии // <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000005/index.shtml>

D'Alamber və Russo), almanların (Fichte, Kant və Marks) və başqa *Avropa xalqlarının “öz filosofları” yetişməyə başladı və bu filosoflar öz ideyalarını sanki xam torpağa “səpirdilər”*. Milli özünüdərk, ayrı-ayrı xalqların, millətlərin və hər birinin özünəməxsus düşüncəsi, fəlsəfi formalaşmağa başladı. Nəticədə yuxarıda dediyimiz proseslərlə yanaşı, fəlsəfi məktəblər də yarandı. Bu isə həmin filosoflara milli postament üzərində ümumbəşəri fəlsəfi sistem qurmağa imkan verirdi. Bütün bunlar sanki zəncirvarı reaksiya kimi bir-birini əvəz etdi: bir filosofun yetişməsi bir məktəbin, daha da irəli gedərək bütöv cəmiyyətin – mühitin yaranmasına gətirirdi, bu isə öz növbəsində bir ideyanın şüalanaraq geniş miqyasda yayılmasına şərait yaradırdı. İdarəedici Düşüncə artıq daha geniş coğrafi məkanı idarə etmək qüdrətində oldu və öz məqsədi üçün fəaliyyətə başladı.

Gedən proseslər Tanrının qulu olan, kamilləşmə yolu ilahi aləmə doğru istiqamətlənən insanı sanki göylərdən yerə endirdi. Elmi təcrübələrin qoyuluşu mənəvi təcrübəni üstələməyə başladı və təbii ki, söylənən fikirlərdə məhz qoyulmuş təcrübənin real nəticəsi həlledici rol oynayırdı. Bundan əlavə, elmin inkişafı yeni təcrübələr tələb etdiyi kimi, yeni nəticələr də elmdə yeni addımların zərurətini artırdı. Yəni hər ikisi bir-birini stimullaşdırır və irəli aparırdı. Əvəzində insan özü belə ikinci plana keçməyə başladı.

Düzdür, daha əvvəl də xatırlatdığımız kimi, xristianlıqda insan və Allah arasında kilsə həmişə bir maneə olmuşdu və bu maneə zahirlə kifayətlənməyərək, mənəvi dünyanı da idarə edib, insanı öz günahları ilə arxa planda qalmağa məcbur edirdi. Bununla belə, düşüncəsi və mənəviyyəti ilə adi kütlənin fəvqünə qalxa bilən şəxslər bu maneəni keçir

və İnsan etalonunu bu zirvədən təyin edirdilər. İnsanın ilahi aləmə qədər uzanan bir kamilləşmə xətti var idi. Lakin bu “yüksəlmə” cəhdləri get-gedə daha az müşahidə edilir və XVIII əsrdəki “ağlın təntənəsi” İnsanlıq meyarlarını da dəyişməyə başladı. Artıq insanın kamillik səviyyəsi onun maddi dünyadakı nailiyyətləri ilə ölçülürdü. İnsanın yalnız və yalnız ağıl onun təyinedici xüsusiyyətinə çevrilirdi. Bu baxımdan, hələ XVII əsrdə insanı təbiətin bir hissəsi kimi qəbul edən və onun da təbiətin qanunları ilə mövcud olduğunu bildirən Hobbsdən sonra XIX əsrdə Darvinin təkamül nəzəriyyəsi məntiqli bir nəticə kimi görünür.

Ağlın dəyərinin artması, elmin inkişafı, qeyd etdiyimizlə yanaşı, insanlarda fərqli bir təfəkkürün formalaşmasına da səbəb olurdu: *insan öz ağlının quluna çevrilməkdə idi*. Berdyayev bunu belə təsvir edir: “Hansı isə sirli bir qüvvə, sanki insana və təbiətin özünə yad olan üçüncü bir element insanın həyatına girir, insan və təbiət üzərində dəhşətli bir hakimiyyət qazanır. Bu yeni dəhşətli qüvvə insanın təbii formalarını parçalayır. O, insanı hissələrə bölür, dağıdır və nəticədə insan əvvəllər olduğu kimi təbii varlıq olmaqdan çıxır”.¹

İnsan yaratdığı elmlərlə, texnika ilə daha çox təbiətə, onun sirlərinə nüfuz edir, nüfuz etdikcə sahiblənir, sahibləndikcə dəyişdirir, özünə ram edir, “özəlləşdirir”di. Bu, bir-birini şərtləndirən və stimullaşdıran addımlar insanı başqa bir aləmə aparırdı. Bir tərəfdən, tanış, çünki özü yaratdığı dünyadır, digər tərəfdən, qaranlıq, çünki bu aləm sanki insandan kənardə və ondan asılı olmayan bir dünya idi, öz qanunları, öz tələbləri var idi və onun qatlarını kəşf

¹ Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье, с.149.

etmək üçün insan onun qanunlarına tabe olmalı idi. Maraqlıdır, kilsənin və Tanrının köləliyindən qaçan insan könüllü şəkildə özünə bir “Tanrı” düzəltdirdi. Berdyayev yazır: “Mənim qəti əminliyimə görə, tarixin indiyə qədər gördüyü ən böyük inqilab baş verdi – insan cinsinin böhranı, fransız inqilabı kimi hər hansı illərə aid edilə biləcək zahiri keyfiyyətlərə malik olmayan, lakin ölçüyə gəlməyəcək qədər çox radikal bir inqilab. Mən məşının insan cəmiyyətinin həyatına girməklə əlaqəli olan çevrilişdən danışıram”.¹ Təsadüfi deyil ki, dövrün nihilist ruhunu təhlil edən Haydegger də bildirir ki, “bu cür hakimliyin ilkin şərtləri kimi Nitsşe insanın tamamilə məşinləşməsinə və tərbiyəsini göstərir”.² Yeni texniki qurğuların, avadanlıqların quraşdırılması, yeni elm sahələrinin və ixtisasların yaradılması – bunların hamısı insanın özünəgüvənini artırır, ağılın hakimliyini mütləqləşdirirdi. Dünyanın yeni bir qütbü – Qərb, insanın yeni bir təfəkkür tərzini – qərblili düşüncəsi formalaşmağa başlamışdı. Məşhur fransız yazıçısı Jül Vern “Kapitan Qrantın uşaqları”nda bu yeni “düşüncəni” çox gözəl təsvir edir: “İngilis məktəbinə gedən balaca avstraliyalı vəhşi Toline əmindir ki, Asiya, Afrika, Avropa, Amerika, Okeaniya – bütün dünya İngiltərəyə məxsusdur. Hətta gələcəkdə Ay da İngiltərənin olacaq”.

Özünə güvənən, özünü Mütləq hakim bilən, istənilən məkanı, xalqı tabe etmək üçün vasitəsi və üsulu olan və öz nailiyyətləri üçün ağılını istifadə edib bütün digər qüvvələri səfərbər edən və özünü Yerin bir qütbü deyil, Mərkəzi hesab edən Qərb! Eyni zamanda, bir cəmiyyət şəklində topla-

¹ Yenə orada, s. 148.

² *Хайдеггер М. Европейский нигилизм*, с. 312.

naraq bütün qüvvəsi ilə bir məqsədə xidmət edə bilən, öz yeni “tanrısına” bənzəyərək yüksək nizam-intizamlı, sistemli bir cəmiyyət quraraq yeni bir sivilizasiyanın təməlini qoyan Qərb!

Bunlar Qərbin sivilizasiya tarixində etdiklərinin görünən tərəflərinin bəlkə də yüzdən biridir. Qərbşünaslar bu nailiyyətləri daha əsaslı və geniş şəkildə sadalaya bilərlər. Biz isə diqqəti məsələnin həmin zamanlar kölgədə qalan, lakin bu və ya digər şəkildə yüksək təfəkkür sahiblərinin yaradıcılığında özünü büruzə verən cəhətlərə yönəltmək istəyirik.

Yüksək səviyyəli cəmiyyətin quruluşu insanı bir fərd, bir insan kimi yox edirdi, insansızlaşma prosesi başlamışdı. “Köhnə solumun dağıldığı”, “məişət həyatında belə tələblərin mürəkkəbləşdiyi” XIX əsrin sonunu təhlil edən Rassel yazır: “Bütün bunlar əqli sferada da özünü göstərir. ... İxtisaslaşmanın tələbləri və təzyiği cavanları onlarda daha geniş maraq dairəsi və idrak yaranmamış ixtisasın dar çərçivəsinə yönəltdir. Bunun nəticəsində özlərini tədqiqatın müxtəlif sahələrinə həsr etmiş adamlar arasında ünsiyyət də olduqca çətinləşir”.¹ İnsan müqəddəslik hissindən oddan qorxan kimi uzaq qaçmaqla özünü ali varlıqla ünsiyyətdən məhrum etmişdi və artıq həmsöhbətini də sahəsinə, ixtisasına görə seçməli olmuşdu. Bu sahələr daraldıqca, ünsiyyət dairəsi, söhbətlərin məzmunu da daralardı ... və insan daha çox öz “tanrısına” bənzəyirdi. İnsan tənhalayırdı. Məsələn, psixoloqların müşahidəsinə görə, müəyyən ixtisas sahibləri – bank işçiləri, hüquqşünaslar və b. öz peşələrinə “bənzəyirlər” və onları nəinki ilk söhbətdən, hətta ilk baxışdan tanı-

¹ *Рассел Б. Мудрость Запада*, s. 427.

maq mümkündür. Berdyayev yazır: “Əvvəllər insan üzvü olaraq təbiətlə bağlı idi və onun ictimai həyatı təbiətin həyatına müvafiq qurulurdu. Maşın radikal şəkildə insan və təbiət arasındakı münasibəti pozdu. O, insan və təbiətin arasında durur və yalnız təbiət hadisələrini insana tabe etmir, həm də insanı özünə tabe edir; o, nəinki hər hansı azadlıq verir, hətta yeni bir şəkildə onu köləyə çevirir”.¹ Dediklərimizə əlavə olaraq qeyd edək ki, bu prosesin bəlkə də zirvə nöqtəsinə çatdığı XX əsrdə alimlər bu aləmi sərbəst bir dünya kimi təsvir edib onu süni intellekt, yaxud Popper kimi, üçüncü dünya adlandırdılar.

Digər diqqət çəkilməli daha bir amil insanın özünün “parçalanması” idi. Bu kəlmə, yuxarıda Berdyayevin qeyd etdiyi parçalanmadan fərqli mənaya malikdir. Belə ki, hələ bəşər tarixinin qədim dövrlərində, hətta müəyyən baxımdan orta əsrlərdə də insan kompleks bilikləri bütöv şəkildə mənimsəyirdi. Bu o demək idi ki, insan onu həm maddi, həm də ruhani varlıq kimi var edən biliklərə sahib olur, onların yüksək harmoniyasından doğulan hissləri, ideyaları ictimai həyatda da reallaşdırmağa çalışırdı. İndi vəziyyət nisbətən dəyişmişdi. İnsan yenə öz ideyalarını, hisslərini cəmiyyətə təlqin etməyə çalışır, ideologiyalar yaranırdı. Sadəcə indi insan yüksək harmoniyanı duyan və özündə biliklər kompleksini yaşadan insan deyildi. İndiki insan elmin müəyyən bir ixtisası üzrə iç-içə açılan qapılarla irəli qaçan, amma nə növbəti otağı, nə də qonşu dəhlizi görməyən, *elmin qabağına qatıb qovaladığı mütəxəssis idi.*

Bu baxımdan, müasir dövrdə fənlərarası ixtisas və sahələrin yaranmasını buna əks fəaliyyət kimi də dəyərlən-

¹ Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье, с.148.

dirmək olar. Yəni insan öz ehtiyacını ödəmək üçün yenə də həzrəti elmin yardımından və xidmətindən istifadə etməli olur.

İnsan fərdiyyətinin cəmiyyətlə əvəz olunması müəyyən baxımdan *Karl Marks* (1818 – 1883) fəlsəfəsində öz zirvəsinə çatdı desək yanlışdır.

K.Marksın insanda ilk növbədə dini duyğuları tənqid etməsi, zənnimizcə, artıq o qədər də təəccüblü görünür: “İnsanlar indiyə qədər həmişə özləri üçün özləri haqqında yalan təsəvvürlər yaradırdılar ki, onlar nədirilər və nə olmalıdırlar. Tanrının insana bənzəməsi və s. haqqında özlərinin təsəvvürlərinə müvafiq olaraq onlar öz münasibətlərini qururdular. Başlarının yaratdıqları başladı onlara hakimlik etməyə. Onlar – yaradıcılar – öz yaratdıqları qarşısında baş əydilər”. Və o, düşüncələri özünün yaratdığı hakim əleyhinə üsyana çağırır ki, qoy bu gerçəklik uçulsun. Belə fikirləşmək olar ki, filosof insanın təsəvvürlərinin deyil, aqlının yaratdığı qulu olmağa çağırır, daha doğrusu, praktikanın: “İnsanı heyvanlardan şüuruna, dininə, nəyə görə desən, fərqləndirmək olar. Onların özləri özlərini heyvandan öz həyatları üçün zəruri şeylərin istehsalına başlayan zaman fərqləndirməyə başlayırlar – onların bədənlərinin şərtləndirdiyi addım. Həyat üçün zəruri şeyləri istehsal etməklə, insanlar dolayısı ilə öz maddi həyatlarını da istehsal edirlər”.¹ Düzdür, elm və praktika qarşılıqlı əlaqədə bir-birini stimullaşdırır və irəli aparır. Lakin digər tərəfdən, bu, həm də maddi tələbatın ağırlığının artması və yeni tələblərin irəli sürülməsi demək idi. Və insan onlara uyğun dəyişməli olur-

¹ *Маркс Карл, Энгельс Фридрих. Немецкая идеология // Сочинения. Издание второе. Том 3. Выписки, с.19.*

du. Təsadüfi deyil ki, Morqan da belə hesab edir ki, “sivilizasiyanın gəlməsi ilə, sərvət o qədər çox artdı, onun formaları o qədər müxtəlif oldu, onun tətbiqi o qədər genişləndi, mülkiyyətçilərin xeyrinə onun idarə edilməsi elə məharət qazandı ki, bu sərvət xalqa qarşı duran *yenilməz bir qüvvə oldu. İnsan ağılı öz yaratdığıının qarşısında çaşmış və təşviş içərisində qalmışdır. ...Cəmiyyətin mənafeyi ayrı-ayrı şəxslərin mənafeyindən yüksəkdir və bunların arasında ədalətli və ahəngdar münasibətlər yaratmaq lazımdır*”.¹

Bəli, insan bir ahəngə, daha doğrusu, maddi hissləri ilə mənəviyyəti arasında bir tarazlığa ehtiyac duyurdu. Lakin burada da Marks fərqli mövqedə durdu. Onun fikrinə görə, “insanda onun bütün əsas (hissi-emosional, cismani və intellektual) xarakteristikası nə isə təbii, yaranışdan və ya kənardan verilmə bir şey deyil. İnsanda hər şey “insanlaşdırılıb”, çünki insan bir fərd olaraq başqa insanlarla münasibətdə və əlaqələrdə mövcuddur”. Bu, o demək idi ki, varlıq yalnız öz ağı, əməyi, yüksək səviyyəli cəmiyyətin qurulmasına və onun yararlı hissəsinə çevrilməklə insan ola bilər. “İnsanın mahiyyəti ayrıca bir fərdə mənsub olan mücərrədlik deyil. Öz gerçəkliyində o, bütün ictimai münasibətlərin toplusudur”,² – deyə bildirməklə Marks cəmiyyətdən kənarda, əməksiz insanın insanlığını isə, belə demək mümkündürsə, şübhə altına alır.

¹ Engels F. Ailənin, xüsusi mülkiyyətin və dövlətin mənşəyi. Lyuis H.Morqanın tədqiqatları ilə əlaqədar olaraq // *K.Marks və F.Engels*. Seçilmiş əsərləri üç cilddə. C. 3, Bakı, Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1983, s. 383.

² *Маркс Карл*. Тезисы о Фейербахе // *Сочинения*. Издание второе. Том 3, с. 2.

Marks fəlsəfəsində insana dair maraqlı və əhəmiyyətli cəhətlərdən biri də insanın yadlaşması prinsipi – “insanın təbii varlığının sosial yadlaşma konsepsiyası idi”.¹ Filosof insanı əmək vasitəsilə təbii varlığından çıxartmaqla, onu öz mahiyyətinə yadlaşdırmaqla “insanlaşdırmaq” istəyir.

Xatırladaq ki, filosofların çoxu, xüsusilə irrasional təfəkkürə malik mütəfəkkirlər – Platondan tutmuş ta sufilərə qədər insanın mahiyyətindəki mənfi hissələrdən uzaqlaşmağı, “özünə qalib gəlməklə” kamilləşəcəyi, həqiqəti dərk edəcəyi fikrini irəli sürüblər. Lakin onlarla Marks arasında əhəmiyyətli fərqlər vardır.

Məsələn, sufilərə görə, insan özündən, öz təbiətindən deyil, bu təbiətdə yaradılışdan mövcud olan yalnız bir hisslə – zəifliyi və cahilliyi ilə onu insanlıq məqamından heyvanlıq məqamına endirə biləcək nəfslə mübarizə aparır, onu tərbiyə edir ki, təbiətindəki daha güclü və ülvi hissi kəşf etsin.

Marksın insanı isə özünü kərpic-kərpic, cəmiyyətdə özünü təsdiq eləməklə qurmalıdır, bütünlüklə öz varlığına, mahiyyətinə üstün gəlməlidir ki, “insanlaşsın”. Filosof yazır: “İnsan özlüyündə yalnız solumun hər fərdə verdiyi sonsuz keyfiyyətləri fiksə edən abstraksiyadır. Eləcə də, Mən özlüyündə də bir abstraksiyadır. Mən bir mikrokosmdur ki, burada ayrıca bir fərdin tarixi ondan əvvəlki və müasirlərinin tarixindən qoparıla bilməz, əksinə onunla müəyyənləşir”.² Başqa sözlə desək, sufilərdə insanın inkişaf xətti insandan başlayır, cəmiyyətdən keçərək kulminasiya anına

¹ История философии // <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000005/st140.shtml>

² Yənə orada.

yüksəlir, yenidən cəmiyyətə dönür və kamil insanda bitir. Bu yoldakı maneələrdən başlıcası heyvani hissdır. Marksda isə inkişaf xəttinin başlanğıcında heyvan, sonunda isə cəmiyyət var. İnsan isə aralıq mərhələdir.* Sufilərdə bu, insanın öz mahiyyətinə, əsl varlığına dönüşdürsə, Marksda bu, əksinə, yadlaşma, içdən xaricə doğru bir inkişafdır.

“Filosoflar yalnız müxtəlif şəkildə dünyanı izah edirdilər, lakin məsələ bundadır ki, onu dəyişsələr,” – deməklə Marks bir növ öz missiyasından danışdı. Təsadüfi deyil ki, tədqiqatçıların fikrinə görə, “Marksın antropologiyası radikal proqram və hərəkətlərin əsaslandırılması məqsədi ilə yaradılmışdır. Belə hesab edilir ki, insan təcrübəsində hər şey, insanın özü də daxil olmaqla, dəyişə bilər və dəyişməlidir”.¹

Əslində, Marksın fəlsəfəsi bir necə əsr ərzində gedən bir prosesin məntiqi sonluğu idi. Qeyd etdiyimiz kimi, xristianlıqda insan böyük bir günahın altında əzilirdi. Avropada insan bu genetik günahdan heç cür qurtula bilmədiyinə görə, ümumiyyətlə insan fenomenindən uzaqlaşmağı üstün bildi. Berdyayevin də vurğuladığı kimi, “Onlarda (Nitsşe və Marks) insanın özünü təsdiqi müxtəlif şəkildə insan obrazının inkarına keçir”.² Bu sadə bir inkar deyildi, insanın hissələrə parçalanması və hər hissəsinin ayrıca bir vasitəyə çevrilməsi idi.

* Yeri gəlmişkən, bu sxemin daha ifrat formasına elə onun müasiri Nitsşədə rast gələcəyik.

¹ История философии // <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000005/st140.shtml>

² Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье, с. 152.

Dövrün üsyankar və xilaskar insanı

XVIII-XIX əsrlər Qərb təfəkkürünün yaranıb sabitləşdiyi və bunun üzərində Qərb dövlət sistemlərinin, cəmiyyət formalarının, ən nəhayət, Qərb sivilizasiyasının təşəkkülü dövrüdür. Başqa sözlə desək, qərbçilik fenomeninin, hətta şablonunun konturlarının müəyyənləşdiyi bir dövrüdür. Bu şablon insanların növbəti yaradıcılıq və düşüncə istiqamətlərini təyinləşdirməklə yanaşı, həm də hər yeni filosofun görüşləri ilə daha da möhkəmlənirdi. Bu proses elə sürətlə gedirdi ki, qısa müddətdə Avropanın hüdudlarından kənara çıxdı. Əlbəttə, mövqelər fərqlidir və bu prosesi həm müsbət, həm də mənfi dəyərləndirənlər var. Məsələn, Nitsşenin, Freudun, Marksın fəlsəfəsini araşdıran Kassirer yazır: “Hər nəzəriyyə prokrust yatağına (ağına-bozun baxmadan uyğunlaşdırmağa çalışsan – *K.B.*) dönürdü və empirik faktlar verilmiş nümunəyə uyğunlaşdırılırdı. Bunun nəticəsində müasir insan nəzəriyyəsi özünün ideya özəyini itirdi, əvəzində isə tam bir düşüncələr xaosu qazandıq.”¹ Hazırda бүтүн dünyanı бүрүyən мәнәvi böhranı nəzərə alaraq biz də

¹ *Кассирер Э.* Опыт о человеке: введение в философию человеческой культуры, с. 25.

məsələyə məhz bu prizmadan, yəni Qərb insanının uçuruma getməsinin təhlükəsini hiss edən filosofların mövqeyindən baxacağıq.

Qeyd olunan dövrü hər şeydən əvvəl ənənələrdən, xüsusilə dindən, ilahi aləmdən və bunların simasında müqəddəslik duyğusundan uzaqlaşmağın sonuncu mərhələsi adlandırmaq olar. Bu, o deməkdir ki, bu hisslər hələ tam ölməmişdi. Əlbəttə, insanlığın əhəmiyyətli bir cəhəti kimi ölə də bilməzdi, sadəcə kiçik, ötəri, ara-sıra nəzərəcarpacaq qəddər üzə çıxırdı. Lakin bu, üzü sönməyə gedən hisslər idi. Daha doğrusu, böyüyən başqa bir hissənin yanında görünməz olurdu. İnsan bir tərəfdən, üsyanla dolu idi, digər tərəfdən, yeniliklərin, azadlıq hissənin verdiyi yüksək ideyalarla, yaradıcılıq enerjisi ilə aşırıb-daşırdı. Bu dövrün real əks-sədasını daha çox ədəbiyyatda görmək olar. Məsələn, Bayron dövrün azad ruhunu tərənnüm edərək yazır:

*Azad düşüncəli ədəbi Ruh, –
Azadlıq, sən zindanda daha nurlusan!
Bütün xalqın ən yaxşı qəlbləri
Səni qoruyur, sənənlə nəfəs alır.¹*

Bu azad ruh yüksək təbəqədən olmasına baxmayaraq, Bayronu öz cəmiyyətindəki haqsızlığa qarşı mübarizəyə qaldırdı, bununla da kifayətlənməyib onu İngiltərəyə “sığdırmadı”, bütün dünyanı gəzdirib ədalət axtarmağa sövq elədi:

*Mən daim müharibə aparacağam
Sözlərlə, – ola bilsin, əməllə! –*

¹ Байрон Дж.Г. Избранное. М., «Детская литература», 1964, с. 159.

*Düşüncə düşmənlərilə. Mənim yolum tən deyil
Zalımlarla. Düşməncəliyin müqəddəs odunu
Mən qalamağa and içmişəm.
Kim qalib olacaq, hələ bilmirik,
Ancaq bütün qalan günlərimi, gücümü
Despotluqla döyüşə həsr etmişəm!*¹

Bayronun “*düşüncə hüquqsuz kölədə doğulur*”,² – sözləri sanki öz dövrünün canlı bir portretidir. Düzdür, şairin sözləri türklərin əleyhinə üsyana çağırış idi. Lakin elə bu çağırışın özündə də öz dövrünün insanının cizgilərini tapmaq mümkündür. Buraya İ.V.Turgenevin “cəmiyyətdə özünə yer tapmayan” Bazarovunu, yaxud M.Y.Lermontovun “zəmanəsinin qəhrəmanını” – Peçorini də əlavə etmək olar. Xatırladaq ki, həmin dövrlərdə Avropanı bir “üsyankarlıq həvəsi” bürümüşdü. Bayronun bu həvəsini təhlil edən S.Xəlilov yazır: “Bayron böyük keçmiş olan yunanlarda indi daha əvvəlki qüdrətdən əsər-ələmət qalmadığını görüb, bunu qeyd-şərtsiz “türk istilası” ilə izah edir. Halbuki, yunanlar əvvəlki əzəmətini çoxdan itirmişdi və Çayld Haroldun seyr etdiyi qədim sarayların xarabalıqları da Osmanlı imperiyasının yaranmasından çox-çox əvvəl elə xaraba idi”.³ Burada həmin dövrü xarakterizə edən bir neçə əhəmiyyətli detal üzərində xüsusi dayanaq.

Əvvəla, Avropada türkə, İslama bir nifrət formalaşmaqda idi. Bu nifrət bir tərəfdən biliksizliyə əsaslansa da, digər tərəfdən Osmanlı İmperiyasına olan münasibətdən qaynaqlanırdı. Yeri gəlmişkən, bu, dini qanunlar üzərində

¹ Yenə orada, s. 28.

² Yenə orada, s. 100.

³ Xəlilov S. Şərq ruhunun Qərb həyatı. Aida İmanquliyeva yaradıcılığının izi ilə. Bakı, Şərq-Qərb, 2009, s. 339.

qurulmuş bir İmperiya idi və Avropada dinə qarşı üsyan təbii ki, burada da şüuraltı olaraq özünü göstərirdi.

İkincisi, Avropanın yeni düşüncəsi sözün hər bir mənasında “xarabalıq” üzərində qurulmalı idi: inqilabların dağıda bilmədiyi düşüncə məbədlərini nihilist ruhlar dağıdırdı. Hər nə qədər azad ruh adlansa da, bu, ruhu maddi çərçivədən kənara çıxma bilməyən və bu səbəbdən öz nifrətində boğulan bir insanın ruhu idi. Təsədüfi deyil ki, Şelling də bildirir ki, “Bayron həmin uca, öz-özündə poetik olan aləmini axtarır. O, hətta zorla ora soxulmaq istəyir, lakin təsəllisiz (ovunmaz) zamanın skeptisizmi ali dünyanın obrazlarına inanmağa imkan verməyərək onun da ruhunu (nəfsini) viran qoyur”.¹

Üsyanların, inqilabların, ən əsası isə Renessansın verdiyi enerjinin ətaləti ilə irəli getdiyinə görə, XVIII əsrin insanı hələ həqiqi yaradıcılıq enerjisinin qapandığını və bu fəlakətin dəhşətini bilmirdi. Bu tükənişi ilk hiss edən təbii ki, məhz həmin yaradıcı və düşünən insanlar oldu. Artıq XIX əsrdə, Rasselin də dediyinə görə, “intellektual həyatda daha bir yeni parçalanma bədii və elmi fəaliyyət arasında baş verdi. ...Elmi həyat tərzi öz laboratoriyaları və eksperimentləri ilə sanki rəssamdan tələb olunan azadlıq və axtarış ruhunu əzirdi”.² Qərribə bir paradoks yaranır. Bir tərəfdən, ağıl və onun qüdrəti, verdiyi azadlıq və hökmranlıq, digər tərəfdən, ruhun bu xaosda və “qapalı məkanda” boğulması. Onu da əlavə edək ki, bu heç də o demək deyil ki, kilsə ruha həmin azadlığı vermişdi. Xeyr. Bayronun sözləri ilə desək, məhz *hüquqsuz kölədə doğulan düşüncənin* üsyanı idi ki,

¹ Шеллинг Ф.В. Сочинения. М., Мысль, 1998, с. 1302.

² Yənə orada.

insanı özünü tanımağa sövq etmişdi və sıxıldığı çərçivələri sındırmağa ürəkləndirmişdi. Sadəcə, sonrakı mərhələlərdə ağıln imkanları və tələbləri dəyərləndirildi, ruhunku isə yox.

Yalnız bədii təfəkkürlü insanlar deyil, filosoflar da müəyyən məqamlarda romantik hisslərə üz tutmalı və burada insan ruhunun azadlığını axtarmalı olurdular, müəyyən mənada Kantın qoyduğu həddi pozmağa çalışırdılar.

Dövrün paradoksu ilə üzləşən yaradıcı insan şair və rəssamların ənənəsini davam etdirərək ruhlarının istəklərini romantik notda çatdırmalı və bunun üçün ədəbiyyata, incəsənətə üz tutmalı olurdular. Hisslər içində boğulan, daim axtarışda olan belə bir insanın bariz nümunəsi kimi Bayronu göstərsək, yəqin ki, yanılmazıq. Bu “ənənə” o dərəcədə geniş vüsət aldı ki, fəlsəfəyə də sirayət elədi. Ümid qırıqlığına uğrayan və real dünyadan, cəmiyyətdən üz döndərən filosoflar öz “daxili dünyalarını” bu üsulla yaradırdılar. Təsadüfi deyil ki, həmin dövrün fəlsəfəsinin böyük bir qismi bədii ədəbiyyatda təzahür elədi. Burada rəssamların ağıla da, dini görüşlərə də, bu yolla ruha da yer tapılırdı. Məsələn, Fridrix Şleyermaxer metafizikanı və əxlaqı tamamlayan üçüncü zəruri və qaçılmaz, eyni zamanda, ləyaqətli və möhtəşəm bir başlanğıc axtarır və bunu dində tapır.¹ Dövrün romantik ruhunu tədqiq edən R.M.Qabıtova yazır: “Şleyermaxerin fikrinə görə, təfəkkürdə biz varlıqla deyil, onun inikası ilə üzləşirik. Lakin varlığın müəyyən obrazı təfəkkürdə yalnız o zaman aktivləşir ki, onun özü aktiv və fəal olsun. Bu zaman söhbət təfəkkürdə varlığın sadə bir inika-

¹ *Габитова Р.М.* Философия немецкого романтизма: Гельдерлин, Шлейермахер. М., Наука, 1989, с. 73.

sından (kopiyanmasından) deyil, təfəkkürün yaradıcı fəaliyyətindən gedir. Təfəkkür özü varlığın bir obrazıdır. Məhz təfəkkürün idrakdakı bu yaradıcı fəaliyyətini onun “intellektual funksiyası” kimi təyinləşdirir”.¹ Deməli, bir tərəfdən, idrak prosesi təfəkkürün obyektiv varlığı inikas etməsilə başlayırsa, yəni kənar bir qüvvədən asılıdırsa, digər tərəfdən, təfəkkür özü yaradıcı qüvvədir. Yəni insan sadəcə bir icraçı, yaxud vasitə deyil, varlığa fərqli bir obraz verə bilən müstəqil tərəfdir. “Mən” və cəmiyyət, ümumiyyətlə ətraf mühit arasında sanki qalın bir pərdə var və bu səbəbdən insanın daxili, iç dünyası dərin ziddiyyətlərlə doludur. Fridrix Şelling yazır: “Mən-də əzəli ziddiyyətlər mövcuddur – subyekt və obyekt; hər ikisi bir-birini inkar edir, amma biri digəri olmadan ola bilmir. Subyekt özünü yalnız obyektə zidd olaraq təsdiq edə bilər, obyekt də subyektə, yəni nə birinci, nə də ikinci digərini məhv etmədən real ola bilməz”.² “Mən” özündə hər şeyi ehtiva edir. Bununla belə, onun bu maddi dünyada nə isə dərk etməsi üçün ondan kənara, onun fəvqünə qalxması bir qanunauyğunluqdur. Şelling yazır: “Rəssam yaradıcı qüvvəyə ucalmaq və mənən ona malik olmaq üçün gərək təbiətin məhsulundan və ya yaratdığından uzaqlaşsın. Bununla o, saf anlamlar səl-tənətinə ucalır; o, məxluqu tərk edir ki, onu yenidən min qat ölçüdə mənimsəsin və bu mənada həqiqətən yenidən təbiətə qayıtsın”³

Belə məlum olur ki, romantizm filosoflara bir neçə imkan qapısı açmışdı. Əvvəla, insan öz dünyasına çəkilməklə, ətrafda, cəmiyyətdə baş verən xaosdan xilas

¹ Yəne orada, s. 88.

² Шеллинг Ф.В. Сочинения, с. 362.

³ Yəne orada, s. 904-905.

ola, ruhunun ona dediklərini eşidə bilirdi. Şellingin də bildirdiyi kimi, “zahiri qüvvə yalnız zahiri nemətləri oğurlaya bilər, ruha dəyə bilməz; o, əbədi, həqiqi ilahi eşqin əlaqəsini deyil, zaman daxilindəki əlaqəni kəsə bilər. Ruh sərt və hissiz və ya sevgidən imtina kimi çıxış etmir, ancaq göstərir ki, məhz iztirablarda sevgi hissi varlıqdan daha uzun sürən bir hissdır və ilahi halədə zahiri həyatın və ya xoşbəxtliyin xarabalıqlar üzərində yüksəlir”.¹ Belə olan halda, insan bir növ təcrid olunmuş sayılır. Rəssam yalnız rəngləri, şair sözləri, filosof da təhlilləri ilə münasibət bildirsə də, cəmiyyətdə gedən proseslərdən kənar qalırdı.

İkinci tərəfdən, məhz romantika insanı ali bir varlıq kimi nəzərdən keçirməyə imkan verir, öz düşüncəsi ilə Kantın qoyduğu həddən yuxarı qalxmağa imkan verirdi. Şelling yazır: “Yalnız insanda bir söz deyilir ki, o, başqa şeylərdə də var və tam deyildir. Söylənmiş sözdə isə ruh özünü açıqlayır, yəni *actu** olan Allah. Hər iki başlanğıcın canlı eyniyyəti kimi nəfs (can) ruhdur, ruh isə Allahdır. Əgər insan ruhunda hər iki başlanğıcın eyniyyəti bölünməz olsaydı, Allahda olduğu kimi, onda Allahla insan arasında heç bir fərq olmazdı, yəni Allah özünü bir ruh kimi açmazdı. Deməli, Allahda bölünməz olan həmin vəhdət insanda bölünməlidir – bu isə xeyir və şərin imkanlarıdır”.² Romantik mütəfəkkirlərin bu istəyini insanın İnsanlıq qüdrətini qaytarmaq, ruhunun əl-qolunu yenidən açmaq cəhdi də adlandırmaq olar. Məsələyə məhz bu cür yanaşmalarıdır

¹ Yenə orada, s. 919.

* *Actu* – Şelling fəlsəfəsində *actu-ally* – fəaliyyətdə olan deməkdir.

² Yenə orada, s. 973.

ki, onlar insanı hər hansı bir inqilab, aqlın tələblərinin dalınca qaçmaqda və tabe olmaqla deyil, bu məqama çatmaqla öz həqiqi azadlıqlarına, mahiyyətlərinə çatmış hesab edirlər: “Yalnız insan Allahda mövcuddur və özünün bu Allahda var olmasına səbəb azadlıq imkanı var. Yalnız o, mərkəz varlıqdır, ona görə də mərkəzdə qalmalıdır. Onda bütün şeylər yaranıb və yalnız insan vasitəsilə Allah təbiəti qəbul edir, onu özü ilə birləşdirir”¹ və “insan elə bir zirvəyə qaldırılıb ki, o orada özünün xeyrə və şərə istiqamətlənən hərəkətlərinin mənbələrini eyni dərəcədə ehtiva edir. Onda başlanğıcların əlaqəsi zəruri deyil, azaddır. O, yolayrıcındadır. O, nə seçirsə seçsin, qərar onun əməlidir. Amma qərar qəbul etməyə bilməz, çünki Allah zəruri olaraq açılmalıdır, çünki məxluqda ümumiyyətlə heç nə ikili qalmamalıdır”.²

Göründüyü kimi, Şellingin dedikləri orta əsrin dini-mistik mütəfəkkirlərinin görüşləri ilə bir çox notlarda səs-ləşir. Bunu əbədi hikmətin ifadəsi də adlandırmaq olar. Lakin bu, dövrün ümumi ruhuna zidd idi. Və təsadüfi deyil ki, fəlsəfə tarixində Şellingin heç bir davamçısı olmayıb. A.V.Qulıqa yazır: “Şelling ...öz şöhrətini yaşadı və heç bir fəlsəfi davamçı qoymadı. Bu, alman fəlsəfəsində vulqar materializmin üstünlük təşkil etdiyi bir vaxt idi. Tezliklə şüar səsləndi: “Geriyə Kanta doğru!” Neokantçılıqla yanaşı, Almaniyada güclü neohegelçilik, hətta nə isə neofixteçilik kimi bir şey də var idi. Neoşellingçilik isə olmayıb”.³ Aqlın təntənəsinin yaşandığı bir dövrdə ruhun imkanlarından

¹ Yenə orada, s. 1026.

² Yenə orada, s. 984.

³ Гулыга А.В. Философское наследие Шеллинга // Шеллинг Ф.В. Сочинения, М., Мысль, 1998, с. 5.

məhz bu kontekstdə danışmaq aktual deyildi. Başqa bir varlığın – Allahın böyüklüyü insanın böyüklüyünə xələl gətirə bilərdi.

Bəli, Kant Qərb təfəkküründə müəyyən bir istiqamətin əsasını qoydu və filosoflar da bir növ bu cızılmış xəttin ətrafında vurnuxmalı, təkanlarını bu nöqtədən götürməli olurdular. Buna bariz nümunə kimi, klassik alman fəlsəfəsinin digər böyük nümayəndəsi olan *Georq Vilhelm Fridrix Hegeli* (1770-1831) göstərmək olar. Və yenə də araşdırmamızın ümumi ruhuna sadıq qalaraq, hegelşünaslardan fərqli olaraq onun fəlsəfəsinin yalnız mövzumıza uyğun cəhətlərinə diqqət yönəltməli olacağıq.

Hegelin fəlsəfəsi üzərinə böyük bir missiya götürmüşdü: ***Qərb təfəkkürünün itirdiklərini, yaxud unudduqlarını özünə qaytarmaq***. Məhz missiyasının belə bir mahiyyətinə görə Leibnizin fəlsəfəsini xatırladan Hegel də öz sələfi kimi, Xəlilovun ifadəsi ilə desək, fəlsəfə tarixində “düynün nöqtəsi” oldu və özündən sonra yeni düşüncə istiqamətləri üçün mənbə rolunu oynaya bildi.

Hegel fəlsəfəsinin məqsədini üç istiqamətdə qruplaşdırmaq olar. *Birincisi, o, çalışırdı insanlara həqiqi dini duyğunun mahiyyətini çatdırsın, müqəddəslik hissini qaytarsın və bununla da onları maddi aləmin fəvqünə qaldırsın, çərçivədən çıxartsın*: “Din şüurun elə bir formasıdır ki, burada həqiqəti təhsil səviyyəsindən asılı olmayaraq bütün insanlar başa düşə bilər; elmi idrak isə həqiqətin dərkinin xüsusi bir formasıdır. Bu işi öz üzərinə az adam götürə bilər. İdrakın bu iki formasının məzmunu eynidir, adları isə fərq-

lidir”.¹ Hegel elmin gücünü, rasionall idrakın imkanlarını çox gözəl bilməklə yanaşı, eyni zamanda, dinin əhəmiyyətini də düzgün dəyərləndirir. O, doğru bir mövqə tutaraq, insan varlığının və idrak prosesinin hər iki qabiliyyətinin: rasionall və irrasional tərəkürün bir-birini tamamlamaq və eyni məqsədə aparmaq xüsusiyyətini ön plana çəkir. İslam fəlsəfəsini gözəl bilən və yüksək dəyərləndirən bir filosofdan başqa münasibət ola da bilməzdi: “Əgər Vahid olanın onun gözəl saflığı və ucalığında nəzərdən keçirmək istəyirsinizsə, məhəmmədilərə müraciət etmək lazımdır”.² Eyni zamanda, filosof XIX əsrin insanının xristianlığa olan münasibətini də çox gözəl anlayır və hər xristianın “yaralı yeri” olan ilk günah anlayışına yeni bir şərh verir: “...günaha düşmə haqqında mifdə İncil çox dəqiq söyləyir ki, həqiqətin dərki yalnız insanın təbiətlə ilkin cənnət vəhdətinin qırılması nəticəsində mümkün olmuşdur”.³ **Hegel ilk günah elmlə, idrakla eyniləşdirir!** O, bununla insanı ona ömürlük xəcalət verən hissini əslində onun ən böyük üstünlüyü olduğunu göstərir və ondan qaçmaq əvəzinə daha yaxşı mənimsəməyi düzgün yol hesab edir. Bir daha qeyd edək ki, söhbət din xadiminin mövqeyindən və maraqlarından deyil, dini hissini, irrasional idrakın insanın varlığında və idrak prosesindəki vacib və əhəmiyyətli rolunun şərhindən gədir.

Bu mövqə Hegelə dini yalnız elmlə deyil, həm də fəlsəfə ilə uyğunlaşdırmağa imkan verir. O, yazır: “Fəlsəfənin

¹ Гегель Г.В.Ф. Наука логики / Энциклопедия философских наук: В 3-х т. Т. 1, М., Мысль, 1974, с. 65.

² Гегель Г.В.Ф. Философия духа / Энциклопедия философских наук: В 3-х т. Т. 3, М., Мысль, 1977, с.400.

³ Yənə orada, s. 139.

də, dinin də predmetini həqiqət, özü də sözün ali mənasında həqiqət təşkil edir. Bu, o deməkdir ki, yalnız və yalnız Allah həqiqətdir. Hər ikisini maraqlandıran təbiət və insanın ruhu, onların bir-birinə və onların həqiqəti kimi Allaha münasibətidir”.¹ Filosof mövqeyini açıq qoyur ortaya, lakin bir neçə məqama da biz diqqət yönəldək. Hegel vahid bir həqiqət anlamından danışmaqla yanaşı, bu məqsədin müxtəlif yollarının olması fikrini bir daha vurğulayır. Daha vacibi isə, o, burada bir-biri ilə çulğalaşan bir neçə xəttin varlığından da danışır: eyni məqsədin olması yolların bir-birinə münasibətinə böyük təsir göstərir və bir-birilə uyğunlaşan, bir-birini tamamlayan, stimullaşdıran yollar son məqsədin daha dərinə dərk edilməsində əhəmiyyətli rol oynaya bilir.

Dinə belə bir münasibəti Hegelə imkan verir ki, vacib bir addım atsın – o, dini imandan daha çox, təfəkkürlə mənimləmək, dərk etməyin vacibliyindən danışır: “...Görünür, dini yalnız xalis, özü üçün mövcud olan təfəkkür vasitəsilə, fəlsəfə vasitəsilə saflaşdırmaq olar”.² Hegelin, təbii ki, ilk növbədə xristianlara ünvanlanan bu təklifi insanları hər hansı dini qurumun təzyiqindən xilas etməklə yanaşı, daha vacibi, onlara öz təfəkkürlərində, inkişaflarında ali hisslərdən məhrum qalmamaq xəbərdarlığı idi.

Hegelin *ikinci xidməti* birinci ilə sıx bağlıdır: *insanı Kantın qoyduğu məngənədən xilas etmək*. O, transsendentlikdən uzaqlaşaraq, azadlığı, təfəkkürü, inkişafı insan ruhuna xas cəhətlər kimi xarakterizə edir: “Ruhsuz seyr yalnız predmetə münasibətdə nə isə kənar bir şey kimi qalan hissi

¹ Гегель Г.В.Ф. Наука логики, с. 34.

² Гегель Г.В.Ф. Философия духа, с. 380.

şüurdur. Həqiqi, ruhla ilhamlanmış seyr isə, əksinə, predmetin substansiyasını tam dolğunluqla əhatə edir”.¹ Hegel insana malik olduğu bütün üstünlükləri nəinki xatırladır, həm də onlardan istifadə yollarını göstərir: öz ruhuna müraciət etməklə. Belə demək mümkündürsə, o, məsələlərin həllini məhz bu müstəvidə həll etmək tərəfdarıdır. Hər şeydən əvvəl, onun fikrinə görə, “...dünyada zəka var; bu, o deməkdir ki, zəka dünyanın qəlbi olmaqla, onda özünə yer almaqla onun immanent mahiyyətini, həqiqi daxili təbiətini, onda ən ümumi olanı kəsb edir”.² Lakin bu, Kantın “özündə şey”i kimi insan aqlının fəvqündə deyil, əksinə idrak prosesinin halqalarından biridir. Bu, insanın özünüdərkidir: “Yalnız insan ilk dəfə duyğularının seyrəkliyindən düşüncənin ən ümumiliyinə, özü haqqında biliyə yüksələ, öz subyektivliyini, öz “Mən”ini dərk edə bilir. Bir sözlə, insan düşünən ruhdur və yalnız və yalnız bununla təbiətdən seçilir. Öz-özlüyündə təbiətə məxsus olan bir şey ruhun arxasında yerləşir; düzdür, ruh özü ilə təbiətin məzmununu tam dolğunluqla əhatə edir, lakin ruhda təbiətin mahiyyəti xarici təbiətdəkindən tamamilə fərqli şəkildə özünü büruzə verir”.³ Hegel ortaya həm dövrün hakim ideyası ilə səsleşən mövqe qoyur, həm də bu ideyada nəzərdən qaçan əhəmiyyətli cəhətləri bərpa etməyə çalışır, yəni o, prosesi ruh müstəvisinə keçirməklə, idrakın imkanlarını artırır.

Nəhayət, Hegelin *üçüncü missiyası insanın azadlığı ilə bağlıdır*. Burada da iki cəhəti xüsusi vurğulayaq. Kantın insanının azadlığı özündə başlayıb özündə də bitirdi, sanki

¹ Yenə orada, s. 277.

² Гегель Г.В.Ф. Наука логики, s. 121.

³ Гегель Г.В.Ф. Философия духа, 24-25.

“qısa qapanma” yaşayırdı. Hegeldə bu azadlıq özündən başlayıb başqasından keçən, “özləşəndən” sonra yeni bir baxış prizmasından özünə yenidən baxmaqdir: “Ruhun azadlığı təkcə başqasının xaricində əldə edilmiş asılı olmama deyil. O, məhz bu başqasının daxilində əldə olunmuş azadlıqdır. Bu cür azadlıq başqasından qaçmaqla yox, onu dəf etməklə reallaşır”.¹ Bu – dərk olunmuş azadlıq olmaqla yanaşı, başqasının ruhundan keçməklə ona təsir göstərmiş və özü də təsirlənmiş bir prosesin nəticəsidir. Daha vacibi isə, azadlıq – insanın primitiv ideyalardan yüksəyə qalxmasıdır: “Ruhun azadlığı özünü daha dərin dərk etdikcə təbiətlə ünsiyyətə əsaslanan bu cüzi meyllər də yox olub gedir. Əksinə, bitki kimi, heyvan da bu ünsiyyətin hökmü altında qalır”.² Belə məlum olur ki, Hegelin insanı azadlığı iki mərhələdə əldə edir: ruhun özündəki bu ideyanı dərk etməsi – bu, azadlığın hələ potensialdakı mərhələsidir – və bu ideyanı kənarında reallaşdırmaqla – bu, ideyanın gerçək azadlığıdır: “Ruhun özündəki məzmun üzərində hakimiyyəti ruhun azadlığının əsasını təşkil edir. Lakin ...ruh yalnız özündə, yalnız özünün anlayışına görə azaddır, və ya hələ gerçəklikdə yox, imkanda azaddır. Buna görə də həqiqi azadlıq ruhun özündə bilavasitə mövcud olmayıb onun fəaliyyəti nəticəsində hələ meydana gəlməli olan bir şeydir”.³ Və burada əhəmiyyətli iki fakt diqqət mərkəzində qalmalıdır. Əvvəla, bu, hər ruhun varolma şərtidir. İkincisi, daha vacibi, ruhun azadlığı – Mütləq ruhun inkişaf mərhələlərində yer ala bilməsidir, bunun üçün Mütləq ruhla ünsiyyət dərəcəsini artırmaq üçün yüksəlməsidir.

¹ Yenə orada, s. 25.

² Yenə orada, s. 54.

³ Yenə orada, s. 26.

Burada istər-istəməz təsəvvüf fəlsəfəsindəki idrak prosesi ilə mövcud olan paralellər yada düşür. Təsəvvüfdə insanın azadlığı kamillik zirvəsindədir. Tanınmaq üçün adlarını və sifətlərini təcəlli etdirən Yaradan bununla insan üçün əks inkişaf imkanı verir: insanın daxilindən bu adların, həqiqətlərin mövcud olduğu vəhdət aləminə qədər ucalmaq imkanı. Bu aləmə çatmış, Yaradanı ilə vəhdət anını tanımış insan geri, öz varlığına fərqli bir şəxsiyyət kimi – azad və kamil şəkildə dönür. Başqa sözlə ifadə etsək, kamillik – bu mərhələləri keçə bilmiş ruhun məqamıdır.

Göründüyü kimi, Hegelin fəlsəfəsində çox böyük, demək olar ki, müqəddəs missiya sezmək mümkündür: insanın müasir dövrdə əldə etdiyi üstünlükləri bir məqsəd deyil, vasitə kimi qədimdən bəri öz varlığını qoruyub saxlamış Mütləq Həqiqətin dərkisi üçün istifadə etmək; yeni insan modeli yaratmaq deyil, yeni meyarları əbədi hikmətə uyğunlaşdırmaq.

Bütün bunlara baxmayaraq, dövrün hakim ideyası bəlli idi. Yuxarıda Berdyayevdən gətirdiyimiz bir fikri tamamlayaraq demək olar ki, Hegel Qərb fəlsəfəsinin həqiqət axtarışında malik olduğu enerjinin son iştirakçısı idi. Təbii ki, ondan sonra da, bu missiyalardan hər hansı birini öz üzərinə götürən filosoflar oldu. Lakin bunları artıq zirvəsindən enmiş Qərb təfəkkürünün çabalımları adlandırmaq olar. Maraqlıdır ki, K.Marks və F.Engels də belə düşündü ki, “Hegel pozitiv idealizmi bitirdi”. Düzdür, filosoflar bunu irad olaraq bildirirlər və onun fəlsəfəsini həmin ərəfədə gedən proseslərin məntiqi sonluğu, yaxud xilas yolunun arayışı kimi görmürlər. Bununla belə, onlar görməyə bilməzdilər ki, “Fəlsəfə ümumiyyətlə Hegeldə qurtarır, – bir tərəfdən ona görə ki, Hegelin sistemi fəlsəfənin bütün əvvəlki inkişafının

əzəmətli yekunudur, digər tərəfdən isə, ona görə ki, Hegel özü, şüursuzcasına olsa da, sistemlər dolaşılığından çıxıb dünyanı həqiqi, müsbət şəkildə dərk etməyə doğru getmək yolunu bizə göstərir”.¹ Düzdür, Hegel göstərdi, ancaq bu yolu ilk “təhrif edən” elə bu fikirlərin müəllifləri – Marks və Engels oldu.

Əgər Hegelə qədərki fəlsəfələrdə hər hansı ümumbəşəri həqiqətlər bu və digər dərəcədə öz əksini tapırdısa və onların böyüklüyü bütövlükdə fəlsəfə tarixinə nisbətdə ölçülürdüsə, bu dövrdən sonrakı filosoflar sadəcə öz dövründə seçilə bilirdilər. Çünki tarix “doğranırdı”, ideyalar təsdiq üzərində deyil, inkar və əvvəlkinin qırıqları üzərində qurulurdu. Sonralar onlara müəyyən adlar da tapıldı: mozaikanı xatırladan postmodernizm, xaos içində sistem axtaran sinergetika və s.

¹ Engels F. Lüdviq Feyerbax və klassik alman fəlsəfəsinin sonu // Marks K. və Engels F. Seçilmiş əsərləri üç cilddə. C. 3, Bakı, Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1983, s. 392.

Dövrün “narahat” insanı

İnsan və ətraf mühit, cəmiyyət, insan və öz “Mən”i arasında gedən mübarizə romantik notlar üzərində çox qala bilmədi. Cəmiyyətin düşdüyü vəziyyətin də, ruh və müqəddəslik duyğusuna yaranan inkarçı münasibətin də mənbəyi insan özü idi, yəni mövcud qaranlıqda insan daha böyük bir qara qüvvəyə çevrilmişdi. Deməli, o, romantiklərin xəyal etdiyi kimi, cəmiyyətdən təcrid olunmuş deyil, onun əsas aparıcı qüvvəsi kimi nəzərdən keçirilməli idi. Və tədricən romantik notlar pessimist nota keçməyə başladı. Lakin insan təbiətində var olan ikili xüsusiyyət – xeyir və şər arasında seçim etmək, ilahi aləmlə əlaqəyə girmək, yoxsa maddi dünyada qapanıb qalmaq istəyi burada da özünü göstərdi. Pessimizmin bu iki istiqamətindən biri *Sören Kierkegaard* (1811-1855), digəri isə *Arthur Schopenhauerin* (1788-1860) adı ilə bağlıdır. Hər ikisi öz zirvə nöqtəsinə XX əsrdə ekzistensializm və nitsşeçilik fəlsəfəsində çatdı. Hər ikisi düşünən insanın mövcud reallığa reaksiyası idi. Sadəcə fərqli mövqedən, fərqli rakursdan və fərqli mənəviyyətlə.

Hər iki istiqamətin əsas təməl prinsiplərinə və spesifikasi xüsusiyyətlərinə baxaq.

Kierkegaard özünün əsərlərinin çoxunda əsasən ruhun neqativ hallarını: qorxunu, həyəcanı, kədəri, narahatlığı və s. təhlil edir. O, xilas dində tapır və həqiqi bir xristian mövqeyi nümayiş etdirir. Bu baxımdan, onun öz dövrünün əksər filosoflarını inkar etməsi elə də təəccüblü deyil.

Hər şeydən əvvəl həmin dövrün mütəfəkkirlərinin inqilabçı ruhu, daha vacibi isə görüşlərində rasionallıqların üstünlük təşkil etməsi Kierkegaard fəlsəfəsi üçün yad idi. Onun istinad etdiyi ilk və əsas ideya – “xristian etikasının alfa və bettası – ilk günah, insanın Allah qarşısında əzəli və aradan qalxmayan rəzilliyi haqqında doqmatdır”.¹ Düzdür, filosofun mövqeyi kilsə mövqeyindən kəskin fərqlənir. Bu, ilk günahın utancı ilə kölgəyə çəkilən və gələcək cənnəti üçün mütiliklə dua edən insan deyil. Kierkegaardın təqdimatında “günah – inkar deyil, nə isə müsbət bir şeydir”² və onun pozitivliyi “məhz Allahın qarşısında olmaqdadır”.³ Filosof insana xristianların çəkdiyi divardanca bir yol göstərir – günah işlətməklə insan sadəcə öz varlığını göstərməyə çalışıb və adı günah deyilən bu hiss müəyyən mənada Allahla bilavasitə ünsiyyətdir. Burada Hegelin günahı elmlə eyniləşdirmək ideyası yada düşür. Günah nəyi isə bilmək, dərk etməkdir: “Günahsızlıq – bilməzlikdir. Günahsızlıqda insan bir ruh kimi müəyyənləşməyib, özünün təbiəti ilə vasitəsiz vəhdətdə nəfsən müəyyənləşib”.⁴ Lakin Kierkegaard görə, günah etmək sadəcə elmlə məşğul olmaq deyil. Daha vacib olan insanları öyrənməklə, bilməklə və dərk

¹ *Кьеркегор С.* Страх и трепет. М., «Республика», 1993, с. 9.

² Yəne orada, s. 320.

³ Yəne orada, s. 323.

⁴ Yəne orada, s. 143.

etməklə ən böyük günah edəcəyini düşünmək və bu əməlin Allah yanında ən müsbət addım kimi dəyərləndirilməkdir.

Kierkegaardı görə, nəfs və bədənin sintezi olan insan “həm də müvəqqəti və əbədinin də sintezidir”.¹ Bununla filosof insanın bir varlıq olaraq ikili xüsusiyyətə malik olduğunu bildirməklə yanaşı, onun idrak imkanlarının maddi çərçivə ilə məhdudlaşmadığını da vurğulayır: “İnsanın heyvanlardan üstünlüyü ondadır ki, biz mütəəssirliyə məruz qalırıq; xristianın adi insandan üstünlüyü ondadır ki, o, bunu dərk edir, xristianın bəxtəvərliyi isə bu mütəəssirlikdən xilas olmaq imkanındır”.² Nəzərə alsaq ki, filosofa görə, məhz “mütəəssir olan Allah qarşısında özü olmaq istəyəndə və ya olmaq istəməyəndə günah işlədir”³, maraqlı bir paradoksla üzləşərik. İnsanı digər varlıqlardan fərqləndirən, onlardan üstün edən onun özü olub-olmamaq imkanına malik olması və bu imkanını dərk etməsidir. Yəni insan azad bir “Mən”ə sahibdir, yaxud Mən özü azadlıq deməkdir, mümkün və zərurinin dialektikasıdır.⁴ Söhbət öz iradəsi, düşüncəsi olan, eyni zamanda, ali varlıq qarşısında öz məsuliyyətini, öz “Mən”ini dərk edən insandan gedir: “Mahiyyətə özü olmağa cəsarət edən, fərdi – başqa birini deyil, məhz Allah qarşısında tənha olan, özünün nəhəng cəhdləri və məsuliyyətində tənha olan fərdi təhlil etməyə cəsarət edir. Bu, xristianlığın qəhrəmanlığıdır və onun mümkün nadirliyini də qəbul etmək lazımdır; lakin bu zaman saf bəşəriyyətdə qapanıb qalmaqla, yaxud ümumi tarixə heyran qalanın rolunu

¹ Yenə orada, s. 181.

² Yenə orada, s. 257.

³ Yenə orada, s. 308.

⁴ Yenə orada, s. 267.

oynamaqla öz-özünü aldatmağa dəyərimi?”¹ Kierkegaard bir xristian idi və təbii ki, fəlsəfəsinin təməlində dini prinsiplər dururdu: maddi dünyada baş verən bütün proseslər müvəqqəti bir məkanda, keçici bir zaman kəsiyində, yoxdan gəlib yoxa gedən bir bədənin fəaliyyəti kimi sadəcə bir yalan, aldatmadır. Məhz bu nöqteyi-nəzərdən yanaşanda “iradə – dialektik fəaliyyətdir ki, o da öz növbəsində insanın aşağı təbiətini idarə edir”.² Lakin insan bir də ilahi əlmlə bilavasitə əlaqəlidir ki, bu da onun Mən-inin imkanlarını artırır: “...daxili şüur həlledici faktordur. Mən-dən söz gedəndə, həmişə həlledicidir. O, Mən-ə ölçü verir. Şüur nə qədər böyükdürsə, Mən də bir o qədər böyükdür. Belə ki, şüur nə qədər böyüyürsə, iradə də bir o qədər böyüyür. İradə nə qədər çoxdursa, Mən də bir o qədər böyükdür. İradəsiz insanın Mən-i də yoxdur. Lakin iradə nə qədər çox olarsa, o daha çox özünü dərk edir”.³

Kierkegaard öz düşüncələrində istər ortodoksal kilsə dünyagörüşünü, istər dövrünün rəasional mövqeyinin heqemonluğunu, istərsə də Kantın simasında ilahi ələmin, transsendent dünyanın qapılarını idrak üçün bağlayan görüşləri inkar edir. “Anlama – insanların qismətidir, iman isə – insanın ilahiyə münasibətidir”,⁴ – deyə bildirməklə və ağıl və imanı insanın Mən-ini kamilliyə aparan iki paralel, eyni zamanda bir-birini tamamlayan qüvvə kimi götürməklə o, dövrünün aparıcı ideyasına bir meydan oxuyurdu.

Yalnız Kierkegaard deyil, Schopenhauer də fərqli və özünəməxsus bir mövqə qoydu ortaya. Lakin Kierkegaard

¹ Yenə orada, s. 251.

² Yenə orada, s. 318-319.

³ Yenə orada, s. 267.

⁴ Yenə orada, s. 320.

dın fəlsəfəsində sanki bir bərişdırıcılıq hiss olunur, o, özündən əvvəlki hər görüşün məhz müsbət tərəfini qəbul edərək, insanı alçaldan, onun Mən-ini yox etməyə çalışsan, imkanlarını daraldan xüsusiyyətləri inkar edir. Schopenhauerin mövqeyi isə daha sərt, daha çox nihilist və dağıdıcı xarakterlidir.

Schopenhauer öz dövrünün həm səsi, həm də siması oldu. Hər şeydən əvvəl o iddia edirdi ki, öz görüşlərində Upanişadların, Platonun və Kantın fəlsəfəsini birləşdirir. Lakin Rasselin də bildirdiyi kimi, “o, Platona düşündüyü qədər də çox borclu deyil”.¹ Amma Schopenhauer Kantın fəlsəfəsindən həqiqətən də çox təsirlənmiş və onun “özündə şeyi”ni iradə kimi qəbul edir. Xatırladaq ki, Leibnizə görə, iradə Allahın sifətlərindəndir və yalnız xeyirdə təzahür edir. Kierkegaard isə iradəni “insanın aşağı təbiətini idarə edən” qüvvə hesab edir, yəni iradənin gücü ilə insanın mənfə cəhətlərini azaltmaq mümkündür. Schopenhauerin fikrinə görə isə, məhz qaranlıq, eyni zamanda, transsendent olan iradə insanın mahiyyətidir: “Ölüm və həyat – özlüyündə nə əvvəli, nə sonu olan və təkbaşına sanki varlığın substansiyası olan iradənin şüurunun daimi yenilənməsidir (lakin hər belə yenilənmə özü ilə həyat iradəsini inkar etmək imkanını da gətirir). Şüür – idrakın subyektinin və ya beyninin həyatıdır, ölüm isə bu subyektin sonudur. Ona görə də, şüür əlbəttə, həmişə yenidir, hər dəfə başdan başlayır”.² Sonralar Schopenhauerin iradənin əhəmiyyətini bu qədər artırması barədə Rassel yazır: “Proporsional olaraq, iradənin əhəmiyyəti artıqca, idrakın əhəmiyyəti azalırdı. Məncə, bu, XX əsrdə

¹ Шопенгауер А. Обитель духа. М., Эксмо Алгоритм, 2008, с. 5.

² Yəne orada, s. 150.

filosofların mövqeyində baş vermiş ən spesifik dəyişiklikdir. Onu Russo və Kant hazırlamışdı, ilk dəfə onu saf şəkildə səsləndirən isə Schopenhauer oldu”.¹ Bəli, öz fəlsəfəsində hər nə qədər Buddadan ruhlansa da, onun fəlsəfəsinin gözəlliklərindən yazsa da, Schopenhauerin düşüncələri məhz Kantın fəlsəfəsinin sütunları üzərində qurulur; hər hə qədər buddizmin insanı əzabdan xilas edən ideyaları onu cəlb etsə də, Kantın məhdudluğu onu məhv edir. “Biz özümüz zamanı üçün çəkmiş varlığıq, onun boşluqlarını doldurmaq üçün: buna görə də biz özümüzə zamanı dolduruq, indini, keçmiş, gələcəyi, – eyni ölçüdə və bizim üçün varlıqdan çıxmaq mümkün olmadığı kimi, zamandan da çıxmaq olmur”.² Bəli, Schopenhauerin insanı məkan və zaman çərçivəsində sıxışdırılıb və bu səbəbdən həm özü əzab çəkir, həm də əzab verir. Qəribədir ki, filosof bunun köklərini öz xristian sələfləri kimi ilk günahda axtarır və bunu bir növ hər kəsin içində olan məhvedici nüvəyə bənzədir. Rasselin də vurğuladığı kimi, Schopenhauer öz görüşlərində başı bəlalı günah faktını yenidən gündəmə gətirərək, həddindən artıq qabardır: “İnsan nə ilə qürurlanır? Günah dolu hamiləlik, iztirablı doğuş, əzablı həyat, qaçılmaz ölüm!”³ XIX əsrin filosofunun Renessans dövrünün ruhuna uyğun fikirlərindən belə nəticə çıxartmaq olar ki, Schopenhauer insanın heç cür azad ola bilməməsinin, hətta ruhunun belə “qaralması” səbəbini dində görür. Maraqlıdır, Schopenhauer öz sələfləri kimi dindən xilas olmaq yolunu tutmaq əvəzinə, onu insanın qaçılmaz bir qisməti ola-ola məhv etmək qüdrətini təsvir edir. Qəribə paradoksdur! Bir tərəfdən,

¹ Yenə orada, s. 14.

² Yenə orada, s. 133.

³ Yenə orada, s. 15.

insanın ilahi aləmlə əlaqəsini “bərpa etməyə” çalışır, digər tərəfdən də, insanın rəzilliyinin səbəbini bunda görür.

Yeri gəlmişkən, Schopenhauerin məhz bu xüsusiyyətindən çıxış edərək türk yazarı Sənail Özkan onunla Mövlana arasında paralellər aparır. Əvvəla o, hər ikisinin də insanın canavarlaşmasının səbəbi kimi “insanın çox həris olduğunu, eqoizminin önünə keçilməzsə, özündən başqasına həyat haqqı vermədiyini” dediklərini bildirir. İkinci bir paralel isə mərhəmət haqqında düşüncələrlə bağlıdır. Belə ki, Özkanın fikrinə görə, alman filosofunun “əxlaqi dəyərin yeganə qaynağı başqalarının acılarına qarşı şüursuz (hesabsız) olaraq hərəkətə keçmək və onlara yardım etmək” ideyası islami dəyərlərlə səsləşir.¹ Deyilənlərlə bir çox aspektlərdə və insanın müəyyən hallarından çıxış edəndə razılaşmalı olsaq da, məsələnin mübahisəli tərəfləri də yox deyil. Məsələn, Schopenhauerə görə “həqiqət budur: biz bədbəxt olmalıyıq və biz bədbəxtik. Və insanın başına gələn ən böyük şərlərin əsas mənbəyi insan özüdür: insan insanın canavarıdır”.² Yəni canavarlıq insanın xislətindədir. Xatırladaq ki, qədim Roma yazıçısı və dramaturqu Plavtın “Homo homini lupus est” – “insan insanın canavarıdır” kəlamı XVII əsrdə ingilis filosofu və politoloqu Tomas Hobbs tərəfindən yəni-dən canlandırılmışdı. Təsəvvüf fəlsəfəsində, xüsusilə Mövlanada isə insanın mahiyyəti, yaradılışı gözəllikdir, eşqdir, yalnız nəfsi düzgün tərbiyə edilməmiş, şəx mənbəyi olan şeytana uymuş insan məhz insanlıqdan (!) çıxmaqla – öz mahiyyətindən uzaqlaşmaqla canavar ola bilər.

¹ *Özkan Senail*. Schopenhauer. Paradokslar üzərində rəks. İstanbul. Ötüken, 2006, s. 378.

² *Шопенгауэр А.* Обитель духа, с. 78-79.

Əslində burada təəccüblü bir şey də yoxdur. Mövlana bəşəriyyətə sevgi ilə dolu olan və insanı kamilliyə çağıran İslamdan çıxış edir, islamı “iyrənc təlim” hesab edən Schopenhauer isə keçmişini bəyənməyən, gələcəyi qaranlıq olan öz zəmanəsindən. Bəli, Schopenhauerin təsvir etdiyi insan onun öz müasiridir – Qərbin həmin vaxtlarda çalışıb-çarpışan, ağılının gücü ilə cəmiyyətlərin quruluşlarını, formasiyalarını dəyişən, eyni zamanda yeni silahlar kəşf edərək müharibələr aparan, qan tökən, pul, var-dövlət qazanmaq üçün hər üsula əl atan, bu yolda özündən başqalarını alçaldan, məhv edən insandır: “İnsan mahiyyətə vəhşi bir dəhşətli heyvandır. Biz ancaq əhliləşmiş və təlim görmüş halda görürük ki, buna da sivilizasiya deyirlər: ona görə də onun təbiətinin təsadüfi partlayışları bizi dəhşətə gətirir”.¹

Ən mənfi hal isə bunda idi ki, o, bu insanın keyfiyyətlərini bütün bəşəriyyətə müncər edirdi: “İstənilən insan fərdini dəyərləndirərkən daim nəzərə almaq lazımdır ki, onun təməli elə bir şeydir ki, mövcud olmamalı idi, günah dolu, təhrif olunmuş, elə bir şeydir ki, ölümə məhkumdur; bu əsas murdar xüsusiyyət elə bir şəraitdə xarakterizə olunur ki, heç kəs dözmür ki, ona diqqətlə baxsınlar.”² Maraqlıdır ki, insanın varlığında bir qara nöqtəyə bənzəyən bu keyfiyyət məhz diqqət yetirildiyinə, üzərində xüsusi dayanıb şərtlər verildiyinə, əhəmiyyəti qabardıldığına görə, həqiqətən böyüdü, digər keyfiyyətlərdən daha vacib göründü, insanın bütün varlığı onunla əlaqələndirildi. Bunu istər Nitsşenin, istər Freudin, istərsə də onların davamçılarının fəlsəfəsində görmək mümkündür.

¹ Yenə orada, s. 26.

² Yenə orada, s. 69.

Beləliklə, Schopenhauerin insanı bir tərəfdən təsəvvüründə fani dünyanı yaşadan əbədi və “gizli bir nüvə olan “Mən”ə”¹ sahibdir, digər tərəfdən, bu insan “hamının hamıya qarşı müharibə apardığı” “mümkün olan dünyaların ən pisində” mütləq hakimiyyətə can atan ağıllı canavardır. Maraqlıdır ki, o, ideyanı obyekt, dahinin yaratdığı sənət əsərini isə iradəsiz subyektin inikası kimi qəbul edir. Musiqi isə bilavasitə iradənin özünün inikasıdır. Məhz bu düşüncələrdən sonra belə qərara gəlmək olar ki, Schopenhauer kilsənin təqdimatındakı insanı tanımaq istəmir: “Məncə, belə günahkar iradəli, belə məhdud ruhlu, belə kövrək və tez zədələnən bədənə malik bir varlığın – insanın ləyaqəti haqqında ancaq istehza ilə danışmaq olar”.²

Əslində, filosofun təqdimatındakı insan Allahın yaratdığı bir varlıq deyil. Onun tanıdığı və onu dəhşətə gətirən insan sivilisasiyanın meyvəsidir. Bu sivilizasiyadan kənar da isə yüksək ideyalar və onların inikasları var, hətta insandan kənar olan iradənin də inikası dahiyənə bir əsər, şedevr kimi çıxır ortaya. Bir sözlə, bu kiçik dünyada qapanan və bu dar dünyada öz yerini genişləndirmək üçün başqaları ilə vuruşub əzab çəkən və əzab verən insana toxunan hər şey alçalır, qaralır, məhv olur. Görünür, sonralar bütün XX əsri bürüyəcək bu pessimist notların təsiri idi ki, Nitsşeni belə deməyə sövq etmişdi: “Müəyyən bir müddət uçuruma baxanda uçurum sizin içinizdən baxmağa başlayır”.³

Schopenhauer fəlsəfəsini zirvəyə qaldıran, daha doğrusu, insanı uçurumun düz dibinə atan Fridrix Nitsşe oldu.

¹ Yenə orada, s. 151.

² Yenə orada, s. 15.

³ *Özkan Senail*. Schopenhauer. Paradokslar üzərində rəks, s. 47.

Maraqlıdır ki, XX əsrin düz astanasında – 1900-cü ildə ölməyinə baxmayaraq, Nitsşe daha çox XX əsrin filosofu hesab edilir. Bəlkə də, səbəb onun dəhşətlə söz açdığı “insan”ın məhz bu əsrdə daha möhkəm bərqərar olması, özünü daha artıq “doğrultması” idi. Bununla belə, Nitsşe XIX əsrin – Schopenhauer fəlsəfəsinin, daha da dəqiqləşdirsək, öz dövrünün yetirməsi, məntiqi nəticəsi idi.

Nitsşe də fəlsəfə tarixində bir “düyün nöqtəsi” oldu. Yəni Nitsşe də özündə ən müxtəlif istiqamətləri potensial olaraq ehtiva edirdi və bu fəlsəfi cərəyanlar XX əsrdə, hətta bu gün də təşəkkül tapmaqda, yayılmaqdadır.

XIX əsr və orta əsrlərin on dövrləri arasında müqayisə apararsaq, bəlkə də müəyyən paralellər aparmaq, oxşarlıqlar tapmaq olar. Lakin vurğulanmalı olan qəribə bir oxşarlıq da var. Orta əsrlərdə də insan əzildir və artıq bunun fərqiində olduğuna görə xilas olmaq üçün yollar axtarırdı, boğulmamaq üçün əl-qol atır, ətrafındakıları dağıdır. XIX əsrin sonunda eyni hal yenidən təkrarlanmaqda idi. İnsan yenə əzilməkdə, yenə məhv olmaqda və yenə də xilas yolları axtarmaqda idi. Birinci dəfə onun mübarizə obyektı aydın idi. Bu – kilsə idi. Aydın olduğu üçün nə qədər güclü olsa da, mübarizə üsulları tapıldı və insan istəyinə çatdı. İkinci halda obyekt çox bulanıq, dumanlı olduğu üçün onunla mübarizə də çətin idi. Bu obyektı insan özü yaratmışdı – ağıllı və yalnız özünə güvənən insan. Bu obyektin qurulmasında bir çox zəruri faktorlar – mənəviyyat, iman, kökündəki sağlam ideyalara bağlılıq – kəsilib atıldığından indi qarşılarında naməlum və naqis bir obyekt var idi. Schopenhauerin fəlsəfəsində bu ideya bütün “gözəlliyi” ilə açılırdı. Lakin bu, hələ başlanğıc idi və Nitsşe fəlsəfəsi yaranırdı. Əslində, bu, fəlsəfədən daha çox, boğulan, dəli olmaq

dərəcəsinə çatdırılmış, öz şəxsi faciəsini qana-qana yaşamağı olan fəvqəlinənin bağirtısı idi. Bəli, bu, insan olmaq istəməyən, insana nifrət edən, onu məhv edib, üzərindən adlayıb¹ keçmək yollarını axtaran yeni bir canlının düşüncələri idi. Bu, həmin dövr idi ki, böyük alman romantik şairi Fridrix Hölderlin sözün hərfi mənasında ağılı itirmişdi və “hər şey iyrendir, ətrafda hər şey pisdir, mürdardır”, – deyə haray çəkirdi. İnsanlar onu dəhşətə gətirirdi: “Almanlardan rəzil xalq yoxdur! Siz onların arasında sənətkar taparsınız, insan yox, mütəfəkkir taparsınız, insan yox, keşiş taparsınız, insan yox, ağa və qul, cavan və qoca taparsınız, amma insan yox”. Hegel də reallığın boğucu, insanların get-gedə mənən rəzilləşdiyini görürdü və bildirirdi ki, “alman həyatı indiki vəziyyətində qala bilməz, çünki hər şey bütün qüvvəsini, bütün ləyaqətini itirib, nə isə mənfi bir hadisəyə çevrilib”. Nitsşe isə xalis alman olduğu halda “fəxr edir ki, guya o, alman deyil”, ali irq olan slavyandır (polyakdır).² Düzdür, bu narazılıqlar daha çox alman xalqına qarşı və elə alman mütəfəkkirləri tərəfindən edilirdi. Belə demək mümkündürsə, dövrün simasını bütün dolğunluğu ilə özündə ehtiva edən alman xalqı idi. Eyni zamanda, vəziyyətin necə acınacaqlı olmasını dərk edən də alman xalqı oldu. Bir daha təkrar etməli olacağıq ki, “çökən bir millət uçurumun tam dibinə çatmalıdır ki, qalxmaq üçün təkən vura bilsin”.³

Nitsşe öz əsərlərində insanı və insani keyfiyyətləri öldürməyi öyrədir. Əslində bu keyfiyyətlər özündən əvvəlki

¹ Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Сочинения в 2-х томах, т. 2. М., Мысль, 1990, с. 8.

² Фулье А. Ницше и имморализм. М., КомКнига, 2006, с. 8.

³ Əbu Turxanın hikmət dünyası, s. 228.

sələflərindən gəlirdi. Bu insan “heyvan və fəvqəlinsan arasında uçurum üzərindən çəkilməmiş bir kanatdır”.¹ Nitsşe uçurumun o tayına keçmək üçün yolun üstündəkilərin məhvinini bir zərurət kimi təqdim edir, çünki “bu balaca insanlar fəvqəlinsan üçün çox böyük bir təhlükədirlər”.² Təqdirəddici haldır ki, filosof bunu sələfləri kimi inqilabi yolla etmir, o, düşüncələrdə kök atmış, kiflənmiş və heç cür fərqli düşünməyə imkan verməyən ideyaları bir-bir ortaya çəkir, ifşa edib əzir və yerinə öz “inkarını” doldurur. Nitsşenin müasiri olmuş və onun fəlsəfəsini geniş tədqiq etmiş Fulye yazır: “Nitsşeni oxuyanda eyni zamanda iki hiss keçirirsən: pərəstiy və mərhəmət (düzdür, sonuncunu o, bir təhqir kimi rədd edir); yüksək düşüncələr bolluğu ilə yanaşı, orada nə isə xəstə bir şey var; o, “eybəcər” bir şey deməyi necə də sevir. Bu da bəzən düşüncənin və ürəyin ən ecazkar coşqularını dayandırır və əbəs edir”.³ Bəli, Nitsşe qurmağı, yaratmağı dağıtmaqdan, məhv etməkdən ibarətdir.

Təbii ki, ilk zərbə dinə dəyir. Əsrlər boyu kilsə və din arasında qalan, xilaskarının kim, düşmənin kim olduğunu ayırd edə bilməyən insanı oyatmaq üçün Nitsşe baltanı kökündən vurur: “Tanrı öldü: indi biz istəyirik ki, fəvqəlinsan yaşasın”.⁴ Filosof çox təhlükəli bir təklif edir. Məhz Tanrıdan imtina etmiş, öz maddi tələbatları və iddiaları ilə təkbətək qalan insanın öz mənəviyyəti, əxlaqı, təfəkkürü ilə yüksək bir məqam tuta bilməsi böyük bir sual altındadır: Çünki bu insanın ən ali meyarı onun özü kimi bir insandır, onun geniş üfüqləri yoxdur, ülvi bir ideali yoxdur, yalnız nifrət

¹ Ницше Ф. Так говорил Заратустра, с. 9.

² Yəni orada, s. 207.

³ Фулье А. Ницше и имморализм, с. 11.

⁴ Ницше Ф. Так говорил Заратустра, с. 207.

bəslədiyi insan var və o, bu insana nisbətdə var olmalıdır. Bu deyilənlərdən sonra Nitsşeyə görə bu insana nifrət etməmək daha dəhşətli bir haldır: “Bədbəxtlik! Artıq özünə nifrət etməyi bacarmayan ən alçaq insanın zamanı yaxınlaşır”.¹ Bəli, Tanrısı ölmüş insana nifrət etmək lazımdır!

Bu yerdə təsəvvüf fəlsəfəsinin qadın mütəfəkkiri Rabiə əl-Ədəviyyə yada düşür. O, da insanların ikiüzlülüklərindən bezərək “Gedirəm cənnəti yandırırıb, cəhənnəmi söndürəm ki, bu yolu bağlayan iki pərdə aradan qalxsın, məqsəd görünsün, Tanrının qulları Ona ümid və qorxusuz qulluq etsinlər. Əgər cənnət ümidi, cəhənnəm qorxusu olmasaydı, heç kim tanrıya baş əyib, itaət etməzdi” – deyər üsyan etmişdi.² Bəli, oxşar cəhətlər tapmaq mümkündür. Lakin əhəmiyyətli bir fərq var ki, mütləq nəzərə alınmalıdır. Rabiə əl-Ədəviyyə Tanrıya aparan yolları – insanı Tanrıdan yayındıran, imanına qeyri-səmimilik qatan şeyləri məhv etməyə çalışır ki, insan öz Yaradanı ilə baş-başa qalsın, öz mahiyyətini daha aydın görüb dərk etsin. Nitsşe isə Tanrının özünü məhv edir ki, insan özü ilə baş-başa qalıb özünü dərk edə bilsin. Lakin kim nədən imtina edir? Rabiə sevgi, eşq, gözəllik, həqiqət dolu Rəbbinə çatmaq üçün hər şeyi məhv etməyə hazırdır. Bəs Nitsşe? O yazır: “Onlar Tanrı deyər adlandırdıqları onlara zidd gedən və əzab verən idi; həqiqətən də, onların itaətində qəhrəmanlıq çox idi! Onlar da öz Tanrılarını insanı çarmıxa çəkməkdən başqa cür sevə

¹ Ницше Ф. Так говорил Заратустра: Книга для всех и ни для кого. М., Мартин, 2005, с. 15.

² Eflaki Ahmed. Ariflerin menkibeleri. Terc. Tahsin Yazıcı. İstanbul, Kabcı, 2006, s. 330.

bilmirdilər!”¹ İnsan öz Tanrısından əzab verməyi öyrənir! Nitsşe bu Tanrıdan və bu insandan imtina edir! Təsadüfi deyil ki, o xüsusi olaraq vurğulayır ki, onun lənəti yalnız və yalnız (!) xristianlığa və öz xalqına aiddir.² O, öz dinini insanları boşluğa, yalana yuvarladığı üçün lənətləyir, əslində isə insanın belə bir imana, belə ali bir Bələdçiyə böyük ehtiyacı var və Allaha iman gətirən xalqın böyüklüyü elə onun imanındadır: “Özünə inanan xalqın özünün də Allahı var. O, onu ayağa qaldıran şərtlərə – öz xeyirxahlığına görə O-na ehtiram göstərir. Onun özünəgüvəni, hakimiyyət hissi bunlara görə təşəkkür edilə biləcək varlıqda təzahür edir. Kim varlıqdırsa – vermək istəyir; qürurlu xalq yolunda qurban vermək üçün ilahiyə ehtiyacı var... Belə olan şərtlərdə din təşəkkürün ifadəsidir. Öz varlığına görə minnətdar olan xalq bu minnətdarlığı ifadə etmək üçün ilahiyə ehtiyac hiss edir”.³ İnsanı – tanıdığı, gündə rastlaşdığı həmvətənini düşdüyü uçurumdan xilas edə bilmədiyini üçün o, həmin insanı da, onun iman gətirdiyi tanrısını da “öldürmək” tərəfdarıdır. Yeri gəlmişkən, Qurani Kərimin ayələrinin birində deyilir: “Bir qövm özünü dəyişdirməsə, Allah da o gövmü dəyişdirməz” (Quran 13/11).

Bəli, Nitsşe XIX əsrin insanını normal insani keyfiyyətləri ölmüş bir varlıq hesab edir: “Xristianlıq insanın ali tipinə ölüm-dirim müharibəsi elan elədi; o, bu tipin bütün əsas instinktlərindən üz çevirdi; bu instinktlərdən o, şər anlayışını, şər insanı sıxıb çıxartdı güclü insan yararsız insana,

¹ Ницше Ф. Так говорил Заратустра, 1990, с. 65.

² Yəne orada, s. 645.

³ Yəne orada, s. 642.

“səfilə” çevrildi”.¹ Lakin filosof yalnız xristianlığı deyil, insanlara doğru yol göstərməyən filosofları da inkar edir. Nitsşe fəlsəfəsini tədqiq edən Sənail Özkan da yazır: “Fəlsəfə yaradarkən Nitsşenin sorğu-suala çəkmədiyi, şübhələnmədiyi, hücum etmədiyi və yıxmadığı heç bir fəlsəfi sistem, fəlsəfi teologiya, teoloji fəlsəfə, etika, metafizika yoxdur. Onun üçün yıxmaq – yaratmağın kateqorik imperatividir”.² Lakin burada da incə bir məqam var. Nitsşe kimləri inkar edir: insanı reallıqdan uzaqlaşdıran, insana güc verən biliklər əvəzinə, onu mütiləşdirən ideyalar tələq edən, ən əsası isə ona özü olmağa, özü ilə tək qalmağa imkan verməyən filosofları: “Reallıqdan “görüntü” yaratdılar, tamamilə yalan dolu dünyadan, hazırkı dünyadan isə reallıq düzəldilər.”³ Ən əsası isə Nitsşe Kantın fəlsəfəyə gətirdiyi məhdudluğu insana vurduğu zərbəni çox gözəl dərk edir: ilahi aləmə qapıları bağlanmış insan öz şərinə boğulub əzilirdi: “Kantın uğuru sadəcə ilahiyyətçinin uğurudur. Kant da Lüter kimi, Leibniz kimi alman dürüstlüyünün hələ tam bərkiməmiş ayaqlarına əlavə bir əyləc oldu”.⁴ Bəli, Kant insanı özünə qaytarsa da, özündən kənara çıxmağa da qoymadı. Nitsşe – XIX əsrin düşünən və dövrünün faciəsini tam aydınlığı ilə dərk edən bir qurbanı idi.

Nitsşe insanı əridən “kollektiv”in, cəmiyyətin də, deməli Marks təliminin də əleyhinə idi: “Hər seçilmiş insan

¹ Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству // Сочинения в 2-х томах, т. 2. М., Мысль, 1990, с. 634.

² Özkan Sənail. Nietzsche. Kaplan sırtında felsefe. İstanbul, Ötüken, 2007, s. 136.

³ Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству, с. 638.

⁴ Yənə orada.

instinktiv olaraq öz qəsrinə, gizli sığınacağına can atır. Orada o kütlədən, çoxluqdan, çoxlarından qurtulur. Orada o, öz istisnası olan “insan” qanununu unuda bilir, bir istisnadan başqa – daha güclü instinkti onu sözün geniş və müstəsna mənasında dərk edən biri kimi bu qanuna doğru itələyən-də”.¹

Beləliklə, Nitsşenin fəlsəfəsinin timsalında Qərb təfəkkürünün yaratdığı insan obrazı boya-boy görünür. Lakin bu fəlsəfədə həm də XX əsrin insanının rüşeymi var. Bəli, Nitsşe həmin zaman üçün və xristianlar – mənən çaş-baş qalmış insanlar üçün yeganə yolu seçdi. Məhəmməd İqbal bunu belə təsvir edir:

*Onun axtardığı “Mən”
Fəlsəfə və elmin xaricindədir,
Ancaq insan qəlbinin görünməz torpağında
yetişən bitkidir ki,
Yalnız bir gil yığınınından boy ata bilməz.*

Görüşü yalnız öz daxili qüvvələri ilə müəyyən edilən bir dahi beləcə iflasa uğradı və öz mənəvi həyatında bilicinin zahiri rəhbərliyindən məhrum olduğu üçün səmərəsiz qaldı.”² İqbal Nitsşe üçün müsəlman bir bələdçi arzu edirdi və düşünürdü ki, bu yolda olsa, belə bir dahi məhv olmazdı. Nitsşenin bu yoldan xəbəri var idi, amma onu, başqa bir çox müsbət keyfiyyətlər kimi, xristianlığın zavalına gəldiyini düşünürdü: “Xristianlıq antik mədəniyyətin məhsulunu

¹ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Сочинения в 2-х томах, т. 2. М., Мысль, 1990. с. 262.

² İqbal M. Din mümkündürmü? // Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər jurnalı, № 1, 2010, s. 185-186.

məhv elədi, sonra da islam mədəniyyətinin məhsulunu məhv elədi”.¹ Zətən, S.Xəlilovun da qeyd etdiyi kimi, “Akvinalı Thomasın, Nikolay Kuzanskiyin, Goethenin və nəhayət, Hegelin fikirlərinin təhlili göstərir ki, istənilən ciddi fəlsəfi təhlil vahid Allah ideyasına və Qurani-Kərimin həqiqətlərinə gətirir”.² Bu sırada elə Goethenin heyranı olan Nitsşenin də yeri var. Nitsşenin seçdiyi yol isə səbəbə baxanda doğru, nəticəyə baxanda qüsurlu idi. Belə ki, qeyd etdiyimiz kimi, dövrün yaranmış vəziyyətində belə radikal addım zəruri idi. Bu baxımdan, Nitsşe insanların həqiqətə dönəcəklərindən əlini üzüb onları məhv edərək yerinə yeni bir insanın gəlişini arzulayır – fəvqəlinсанın.

Fəvqəlinсанın təhlilinə keçməzdən əvvəl, qeyd edək ki, Nitsşenin bütün fəlsəfəsinin ruhu olan “Zərdüşt belə demişdir” əsəri filosofun düşüncələrinin, ideyalarının ən ali məqamının qələmə alınmasıdır. Düzdür, Fulyenin qeyd etdiyinə görə, əsər “Nitsşe özünün qələmə verdiyi kimi, heç də ali bir orijinallığa malik deyil. Yunan sofistikasını və yunan skeptiklini Hobbsun naturalizmi və Schopenhauerin monizmi ilə qarışdırın, Darvinlə düzəldin, Russo və Didronun paradokslarından təmizləyin və sizdə Zərdüştün fəlsəfəsi alınacaq”.³ Bununla belə, istər dilin rəvanlığına, istər çatdırmaq istədiyi həqiqətin ifadəsi üçün seçdiyi uğurlu üslubuna, istərsə də, dövrün ruhunu bütün çılpıqlığı ilə təcəssüm etdirməsinə görə, “Zərdüştün dedikləri” diqqətə layiqdir. Təsədüfi deyil ki, Nitsşe özü də, Fulyenin dediyi ki, əsərinin dilinə, ideyasına heyranlığını gizlətmir. Lakin burada maraqlı olan daha bir cəhət də var: onun ruhunda olan ən

¹ Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству, с. 689

² Xəlilov S. Fəlsəfə: tarix və müasirlik, s. 211.

³ Фолье А. Ницше и имморализм, с. 279.

ülvi hissləri, ideyaları bir şərqli peyğəmbər dilə gətirir! Səbəbini o özü belə izah edir: “Mən Zərdüştə – farsa ehtiram göstərməli idim; ilk dəfə tarixə bütöv bir tam kimi yanaşanlar farslar olmuşdu”.¹ Xatırladaq ki, Hegel də həqiqətin tam və kamil şəkildə dərk üçün məhz islama – məhəmmədilərə müraciət etməyi tövsiyə edirdi.²

Bu təcrübəni sonralar başqa bir mütəfəkkir – xristian əsilli ərəb şairi Cübran Xəlil Cübran da təkrar edir: Şərq peyğəmbərinin (Mustafanın – oxu Məhəmməd peyğəmbərin) dili ilə o da insanlara həyatın hər üzünü anladır, alçaq rəzil hisslərin yanında yüksək ülvi hisslərin də varlığını, insan üçün dəyişməyin, kamilləşməyin bu dar dünyadan xilas olmağın yeganə yol olduğunu göstərir.

Lakin arada böyük bir fərq var: Fulyenin də vurğuladığı kimi, “heç bir nizamlayıcı ideal yoxdur, çünki «həqiqi heç nə yoxdur, hər şey iznlidir»”,³ – deyən Nitsşe inkar, pessimizm, nifrətlə doludur, Cübran – barışıq, romantika və sevgi ilə. Zərdüşt göylərdən yerə enir ki, “insanlara öz müdrikliyindən pay versin – insanları, daha doğrusu fəvqəlinəni yaratmağı və sevməyi öyrətsin. Cübranın Mustafası isə öz missiyasını belə izah edir: “Mən bir arfayammı ki, Qüdrət Sahibinin əli toxunsun, ya bir neyəmmi ki, nəfəsi içimdən keçsin”.⁴ Ayrılanda, yəni missiyalarını bitirən Zərdüşt və Mustafa yenə fərqli mövqedən danışirlər. İnsanların onu başa düşməməsindən və ona layiqli davamçı ola bilməmə-

¹ Ницше Ф. Так говорил Заратустра, 1990, с. 311.

² Гегель Г.В.Ф. Философия духа, с.400.

³ Фулье А. Ницше и имморализм. М., КомКнига, 2006, с. 170.

⁴ Cübran. Peyğəmbər // Sükutun poeziyası. Bakı, Şərq-Qərb, 2009, s. 43.

sindən narazı qalan Zərdüşt heyvanları özünə həmdəm seçir və deyir: “Mənə mənim əsl insanlarım hələ çatmır”.¹ Cübran isə yazır: “Siz öz bədəninizin əsiri deyilsiniz... Sizin məniniz dağlardan yüksəkdə yaşayır, küləklə səyahət edir”². Cübran ərəbəsilli mühacir bir amerikan yazıçısıdır. Bununla belə o, Şərq təfəkkürünə malik idi, islam dininin gözəlliklərindən çox gözəl xəbərdar idi və bunu onun əsərindən də hiss etmək mümkündür. Nitsşe isə bütün nöqsanları, problemləri, böhranı, mənəvi əzabları ilə baş-başa qalan, amma bütün varlığı və iradəsi ilə hakimiyyətə can atan və bu yolda əzən, tapdalayan Qərb təfəkkürünün nümunəsidir. Təbii ki, hər birinin baş qəhrəmanı, əslində isə özü məhz bu postament üzərində ucaldılan bir abidədir.

Qayıdaq fəvqəlınsana. Kimdir fəvqəlınsan? Ona kamil insan demək olarmı?

Nitsşe onu “Zərdüşt belə demişdir” əsərində addım-addım, ilbəil tanıdır: “Fəvqəlınsan – yerin mənasıdır. Qoy sizin iradəiniz desin ki, yerin mənası fəvqəlınsan var olsun!”³ O, güclüdür, iradəlidir, zəiflərə, mütilərə aman vermir, eyni zamanda, yüksək ideyalar ona yad deyil. Haydegger Nitsşenin ideyasını belə təsvir edir: “Kütlənin yeni bəşəriyyətə, insanlığa çevrilməsi fəvqəlınsan insan ətrafında baş verir. O, fəvqəlınsan bir ideal deyil. O, haradasa çıxış edən və nə zamansa özünü büruzə verən şəxsiyyət də deyil. Bitkin subyektivliyin ali subyekt kimi o, hakimiyyət əzminin xalis hökmranlığıdır. Bu əzmin, iradənin təcəssümü insan yox, tipdir; insan tipik insana çevrilir. Tipin mexanizmi-

¹ Ницше Ф. Так говорил Заратустра, 2005, с. 283.

² Cübran. Ревгəmbəг, s. 77.

³ Ницше Ф. Так говорил Заратустра, 1990, с. 8.

ni ilk dəfə dərk və təsvir edən Nitsşe olmuşdur: “Söhbət tipdən gedir; bəşəriyyət sadəcə təcrübə üçün bir materialdır, baş tutmayan şeylərin bolluğu, yəni xarabalıqlardır”.¹ Qısa desək, fəvqəlinənin Nitsşenin nifrətlə qələmə aldığı bütün keyfiyyətlərin əksinə – daha ucasına sahib olan kəsdir. Bütün bu məlum faktların yanında daha bir maraqlı cəhətə də diqqət yönəltmək istərdim.

Haydegger yazır: “Fəvqəlinənin o bəşəriyyətin tipidir ki, o, özünü ilk dəfə *bu tip keyfiyyətində təsəvvür edir* və özü özünü bu tip üzrə pərçimləyir. İradə gücünün ölçüsü son dərəcədə sadədir: o, heç nəyi təsəvvür etməkdən və bununla da öz mahiyyətindən, yəni iradədən imtina etməkdən çox, nihilistcəsinə qavranılan şeyi, yəni tam boş bir şeyi, heçi təsəvvür etmək qətiyyətidir.”² Sənail Özkanın da bildirdiyi kimi, Nitsşe “heykəllərin heykəlini” özünün yaratdığı “Heçdən yonmağa çalışır”.³ Bəli, Nitsşe viran qoyduğu xarabalıqdan məbəd yaratmaq istəyirdi. Nəticə fəlakət oldu: *onun xarabalığının özü bir məbəd kimi səcdəgaha çevrildi.*

Məhz bu aspektdən, yuxarıda da dediyimiz kimi, Nitsşe fəlsəfəsinin qüsurlu nəticəsi ortaya çıxır: onun təklif etdiyi bu heçlik, boşluq, uçurum gizli bir depressiya halına düşmüş avropalını özünə cəlb elədi. Nitsşeçilik təhlükəli virus kimi bəşəriyyəti yoluxdurdu. Fulye yazır: “Nitsşe bizi xeyir və şərin o tayına qaldırmaq istəyirdi, ancaq biz bu tayına düşdük. Zərdüşstün qanadları İkarın qanadlarına bənzəyir”.⁴

¹ *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм, с. 311.

² *Yenə orada*, s. 312.

³ *Özkan Sənail.* Nietzsche. Kaplan sırtında felsefe, s. 136.

⁴ *Фулье А.* Ницше и имморализм, с. 171.

Bir millət, bir din üçün nəzərdə tutulmuş arzular bütün dünyaya yayıldı: dönə-dönə yalnız kilsəyə aid olduğunu desə də, Qərbli təfəkkürün ittiham və nifrəti bütün dinlərə, xüsusilə islama istiqamətləndirildi, dövrünün müdriklərinin ancaq ikrahına layiq olan, düşüncələri, dünyagörüşü, imanı kəskin tənqid edilən insan özünü fəvqəlinə zənn etdi və özündə digər insanları məhv etmək səlahiyyəti hiss etdi. Dediklərimizə nümunə olaraq, bu gün Qərb təfəkküründə kök salmış islamofobiya, XX əsrin bəlası olan faşizm, dünyada lider dövlət və lider millətlərin hegemonluq etməsini və bütün deyilənlərin nəticəsi kimi artıq bir millətin deyil, bütövlükdə Amerikanın, Qərbin mənəvi tənəzzülü, düşüncə böhranı mütəfəkkirlərin mübahisə mövzusu və narahatlıq yeri. Bununla belə, bu insanın yaranması XVI əsrdən başlanmış, XVIII-XIX əsrlərdə daha da sürətlənən prosesin zəruri nəticəsi idi. Haydeggerin də bildirdiyi kimi, “Dünyanı hakimiyyət əzmi ilə yoluxduran Nitsşenin metafizikası olmadı. Əksinə, Nitsşenin fikirlərinin metafizikaya soxulması qaçılmaz idi, çünki varlıq özünün hakimiyyət əzmi keyfiyyətində mahiyyətini bürüzə verdi”.¹

Əsərlərinin birində Nitsşe yazır: “Avropanın bütün ölkələrində, o cümlədən Amerikada indi “azad ağıl” adından sui-istifadə edən nə isə var, nə isə çox dar, məhdud, zəncirə vurulmuş ağıllar ki, bizim niyyət və instinktlərimizdə olanların demək olar ki, düppədüz ziddini istəyirlər”.² Bəlkə də Nitsşenin dahiliyinin bir əlaməti də bunda idi ki, o əvvəlcədən gələcək nəslin “azad ağıl” ideyasının necə təhrif edəcəyini hiss etmişdi. O yazır: “Yeni bir filosof cinsi

¹ *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм, с. 309.

² *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла, с. 274.

yetiştir: mən cürət edib onlara təhlükəsiz olmayan bir ad verirəm – azdıranlar”.¹ Elə Nitsşenin öz proqnozlarından çıxış edərək və XX əsrdə Qərb təfəkkürünün hansı uçuruma düşdüyünü nəzərə alaraq belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, onun fəlsəfəsi düzgün ünvanına çatmadı. Onu da vurğulamaq lazımdır ki, bu təhlükəni Fulye də görürdü: “Darvindən təsirlənən Nitsşe deyir: “Kimin gücü varsa, ağıldan xilas olur”. Tamamilə düzdür, lakin nə üçün Nitsşe buradan nəticə çıxartmır ki, onun yırtıcı və güclü insanı risk edir ki, sadəcə heyvan deyilən bir şeyə çevrilər.”²

Bəli, XIX əsrə qədər gedən proseslər, formalaşmış dünyagörüşləri XX əsrdə iki böyük cərəyan üçün zəmin yaradırdı: insanın mənəvi və maddi tərəflərini paralel götürən, insanı bu ikisinin sintezi kimi qəbul edən; insanı maddi dünyanın və təbiətin hissəsi kimi götürən və mənəvi keyfiyyətləri də bunların nəticəsi və xüsusi halı kimi götürən istiqamətlər. Birinci qədimdən bəri uzanıb gələn və insanın əsl mahiyyətini açmağa yardım edən ideyanın təzahürü – “Perennial philosophy” adlanır. İkinci – yeni, bütün köklərindən imtina edən, ağılına güvənərək özünü Mütləq Yaradan hesab edən və bu səbəbdən ətraf mühiti özünə uyğunlaşdırmaq üçün onu dağıdıb yeni təbiət, yeni dünya qurmaq iddiasında olan yeni bir insan cinsi yaratmaq ideyası idi.

Bir şey məlum idi ki, insanın inkişafı dayanır, enerjisi tükənir və yeni mənbəyə ehtiyacı var. Təsadüfi deyil ki, E.Kassirer insanın üzleşdiyi böhrandan çıxış yolu barədə

¹ Yenə orada, s. 273.

² Фулье А. Ницше и имморализм. М., КомКнига, 2006, с. 170.

yazır: “insan həyatının mürəkkəb quruluşunda biz gərək bütün bizim ideyalarımızın və iradəmizin mexanizmini hərəkətə gətirən gizli hərəkətverici qüvvəni tapaq”.¹

Ənənədən uzaqlaşma, uzaqlaşdıqca, ayağının altından pyedestalin götürülməsi, mənəviyyat işığının aqlın işığı ilə əvəz etmək istəyi əvvəl skeptisizmə, sonra romantizmə, sonra pessimizmə, nəhayət, qaranlıqdan, qaradan bezən nihilist ruha gətirdi. Bunun nəticəsi olaraq, Qərb insanı aqressivləşir, narazı qalır və hər şeyə şübhə və inkarçı mövqeyindən çıxış etməyə başlayırdı.

Beləliklə, fəlsəfə tarixinin və ümumiyyətlə fəlsəfi düşüncə tarixinin əhəmiyyətli bir mərhələsi – düşüncənin Şərq və Qərb qütblərinə bölünməsi mərhələsi olan XVII-XIX əsrlərin tədqiqi bir sıra maraqlı, müəyyən baxımdan ziddiyyətli nəticələrə gətirdi. Onları qısaca, tezis şəklində belə qruplaşdırmaq olar.

Birincisi, dövr Renessansın nəticəsi, yəni həmin vaxtlar gedən proseslərin məntiqli davamı və sonu idi. Filosofların görüşlərində istər humanizm, istər azad təfəkkür, istər xristianlığa qarşı asilik və etiraz, istərsə də təbiətin öyrənilməsi və elmin inkişafının təşviqi ideyalarına rast gəlmək olur. Bu ideyalar, bir tərəfdən, köhnəliyə etiraz olaraq inqilabların baş verməsi, dinin özündə yeni cərəyanların yaranmasına səbəb olurdu. Digər tərəfdən, həm insanın ətraf mühitə, həm də özünə, cəmiyyətə, dövlətə fərqli bir münasibətin, mövqeyin formalaşmasına səbəb olan yeni ideyalar irəli sürülürdü. Bu istiqamətdə, yəni milli ideologiya, cəmiyyət

¹ *Кассирер Э.* Опыт о человеке: введение в философию человеческой культуры, с. 24.

və dövlət quruculuğu, dövlət və insan münasibətləri ilə bağlı əsərlər yazılır, eyni zamanda, elmi kəşflər və ixtiralar edilir, ən əsası isə təcrübə və nəzəriyyə arasında sıx əlaqənin və bir-birini stimullaşdıran proseslərin artması müşahidə olunurdu.

İkincisi, insanın dindən, üzvi şəkildə bağlı olduğu vahid bir sistemdən ayrı düşməsi və bununla paralel olaraq maddi dünya – naməlum, qaranlıq, nəhəng və sonsuz bir varlıqla üz-üzə qalması müvafiq olaraq onun təfəkküründə iki zidd istiqamətin yaranmasına səbəb olurdu. Bir tərəfdən, insanın özünə, öz ağılına güvəni artırdı və var olduğu dünyada – maddi dünyada özünü mütləq hakim kimi hiss edirdi. İnsan güc və qüdrət sahibi idi, öz iradəsi ilə öz cəmiyyətini, öz hakimiyyətini bərqərar etmək iqtidarında idi.

Digər tərəfdən, boşluğa düşən, mənəvi dəstəyini, sonralar isə ümumiyyətlə ilahi aləmlə əlaqəsini itirən insan mərhələ-mərhələ skeptisizmə, romantizmə, pessimizmə və nəhayət, aqressivliyə, nihilizmə qapanırdı. Bütün bu yaşanan hisslər, düşüncənin keçdiyi mərhələlər insanın bir növ dəstək axtarması, maddi çərçivədə sıxışmış boğulan “mən”inə bir çıxış yolu, genişlik araması idi.

Üçüncü vurğulanmalı olan məsələ insanın kamilliyidir. Tədqiqatın adından da bəlli olduğu kimi, söhbət XVII-XIX əsrlərdə məhz kamil insandan getməli idi. Lakin həmin dövrün filosoflarının görüşlərinin təhlilindən belə məlum oldu ki, əvvəla, bu dövrdə kamilliyin meyarları artıq orta əsrlərdəkindən fərqlənməyə başlamışdı. Artıq mənəvi keyfiyyətlər deyil, zahiri keyfiyyətlər ön planda dururdu, *insanın Ali varlıq yanında deyil, cəmiyyətdə və ümumiyyətlə maddi dünyadakı mövqeyi onun kimliyini və mənliliyini təyin edirdi*. Bu səbəbdən artıq insanın niyyəti, ağılı, iradəsi və

məqsədləri də bu istiqamətdə və bu çərçivədə inkişaf edirdi. Yəni insan hansı isə mücərrəd, ilahi obraza yaxın bir obrazın deyil, özünün təyin etdiyi bir kamillik etalonuna doğru can atırdı. Bunun nəticəsi idi ki, orta əsrlərdə Şərqlə və Qərblə üçün eyni kamillik meyarlarından söz edə bildiyimiz halda, XVII-XIX əsrlərdə belə paralel aparmaq nəinki çətinləşdi, çünki tamamilə zidd ideallar formalaşmağa başlamışdı. Şərqlə və Qərblə insanı fərqli kamilliyə doğru can atırdılar, Qərbin özündə belə bu fenomen hər millətə, hər cəmiyyətə uyğun olaraq dəyişirdi.

XX-XXI ƏSRLƏRDƏ İNSAN

Dəyişən meyarlar

XX əsrin ümumi mənzərəsində daha çox elm və texnologiyanın aparıcı rola malik olmasını nəzərə alaraq onu rəşional idrakın, rəşionallığın tam zəfər əsri adlandırmaq olar. Təbii ki, bu, heç də irrəşional idrakın, mistik və ilahi duyğuların tam itməsi anlamına gəlmir. Daha əvvəl qeyd etdiyimiz kimi, əslində bu, mümkün də deyil.

Bunun nəticəsidir ki, XX əsrin kamillik mücəssəməsi rəqəmlərlə ölçülürdü. Başqa sözlə desək, XX əsr orta əsrlərin, hətta Yeni Dövrün kamillik meyarlarının dəyişməsinin, kamillik anlayışının ümumiyyətlə yeni məna qazanmasının, mənəvi keyfiyyətlərin mümkün qədər arxa plana keçirilməsinin dövrüdür. Yunq yazır: “Bizim əsr diqqəti “burada” və “indi”yə yönəltdi və bununla da insanın və dünyasının iblis-

ləşməsinə şərtləndirmiş oldu”.¹ Mütəfəkkirin də bildirdiyi kimi, insanın kimliyini, iradəsini, hətta qeyri-şüurunu da idarə edən diktatorlar və onların gətirdiyi bədbəxtliklərdir. Əlbəttə, biz bir neçə yüksək mənəviyyatlı filosofun yaradıcılığına istinad edərək dövrün kamil insanının portretini çəkə bilərdik. Və araşdırma boyu, təbii ki, əsasən onlara müraciət olunacaq. Lakin bu, real portret olmaya bilər. Daha doğrusu, bu, dövrün düşüncəsinə dərinlən təsir göstərən istiqamətləndirə bilən, nümunə olan kamil insan olmayacaq. Bu səbəbdən təhlil zamanı ayrı-ayrı filosof və alimlərin yaradıcılığının deyil, ümumi müddəaların üzərində dayanmağı məqsəduyğun hesab edirik. Məsələn burasındadır ki, hər nə qədər XX əsrdə bir sıra görkəmli filosof, mütəfəkkir yaşasa da, yeni fəlsəfi cərəyanlar yaransa da, məsələyə daha qlobal baxanda və məsələnin daha dərininə gedəndə bunların hamısının ümumi bir güclü axının ayrı-ayrı arxları, kanalları olduğunu görürük. Bu səbəbdən biz də diqqəti əsas mahiyyətə, aparıcı prinsiplərə yönəltməyi qərara aldığımız. Bununla biz insan faktorunun formalaşmasında əhəmiyyətli rola malik və artıq söz sahibi olmuş, az qala müstəqil qüvvəyə çevrilmiş mühitə də müəyyən aydınlıq gətirmiş oluruq. Düzdür, mühit hər zaman insanın şəxsiyyətinin və mənəvi aləminin formalaşmasında ilk və başlıca amil olub. Lakin bir var söhbət lokal bir mühitdən, fəlsəfi məktəbdən, cərəyandan, hətta bütün ölkədə müəyyən mühit formalaşdırıcı ictimai-siyasi hadisələrdən getsin. Bir də var, bütün dünyanı öz təsir dairəsində saxlayan, idarə edən, digər mühitləri sıxışdırıcı, məhv etməyə meyilli olan universal bir cərəyan, mühit müzakirə obyektinə olsun. Məsələn, qloballaşma kimi.

¹ Юнг К.Г. Проблемы души нашего времени, с.136.

Bu baxımdan, XX əsrdə kamil insanı, yaxud ümumiyyətlə insan fenomenini təhlil etməzdən əvvəl həmin dövrün özü nəzərdən keçirilməli, dövrün aparıcı paradıqmaları təyin edilməlidir.

XX əsri bir neçə əsas xüsusiyyətinə görə xarakterizə etmək mümkündür. Hər şeydən əvvəl o, XIX əsrin davamı, daha doğrusu sonudur. Belə ki, XIX əsrdə başlamış bir çox proseslər, o cümlədən, elmin hakimiyyətinin artması və bu zəmində yeni fəlsəfi cərəyanların artması XX əsrdə özünün demək olar ki, kulminasiya anına çatdı. Frommun da təsdiqlədiyi kimi, “Sartın ekzistensializmi, elə Haydeggerinki kimi – yeni başlanğıc deyildi, son idi. Hər ikisi Qərb insanının iki dünya müharibəsinin və Hitler və Stalin rejiminin fəlakətlərindən sonra düşdüyü ümitsizlikdən danışır”.¹ Qeyd edək ki, məhz XX əsrdə elmin nailiyyətləri kimi ortaya yeni tipli silahlar və dəhşətli müharibələr çıxdı, bəşəriyyətin təsəvvürünə belə gətirmədiyi xəstəliklər yarandı, ən başlıcası isə, insanlar arasındakı ünsiyyəti get-gedə texnika əvəz etməyə başladı. Bu baxımdan, XX əsri bəşəriyyətin XVII əsrdən başlayaraq yuvarlandığı uçurumun ta dibinə çatması ilə xarakterizə etmək olar. Təbii ki, deyilənlər sadəcə bütöv problemin qısa bir xülasəsidir.

Digər tərəfdən, XX əsrin özünü də bir başqa dövrün başlanğıcı adlandırmaq olar. Yəni XX əsr əvvəlki dövrlərin inkarçı mövqeyinin sabitləşməsi ilə yanaşı, həm də öz başlanğıcını bu nöqtədən götürən yeni ideyaların formalaşması dövrü oldu. Lakin bu, XVII əsr, hətta XVIII əsrdə olduğu kimi bir təfəkkür tərzindən, bir prioritetdən başqasına, az qala əks qütbə keçid deyildi. Bu əsrdə sanki bir tendensiya-

¹ Фромм Э. Душа человека, с. 15.

ya nöqtə qoyuldu, onun məntiqi davamı olan digər tendensiya isə başlandı.

Daha bir əhəmiyyətli məqamı da qeyd edək. XX əsr Renessans kimi “düyün nöqtəsi” ola bilmədi. Məsələ burasındadır ki, sonluğu uzun olan bir proses növbəti prosesin də başlanğıcını uzatmış olur. Yeni başlanğıc əvvəlki prosesdən bəzi elementləri mənimsəməklə yanaşı, onu yeni mərhələdə, yeni şəraitdə və yeni şərtlərlə təcəssüm etdirir. Bunun bariz nümunəsi kimi orta əsr İslam fəlsəfəsi ilə sonrakı dövrləri göstərmək olar. Yaxud, əksinə, yeni dövr əvvəlkinin aparıcı istiqamətlərini tamamilə inkar edərək, yeni istiqamətlər formalaşdırır və sonrakı proseslər də məhz yənin üzərində təşəkkül tapır. Dediklərimizə nümunə olaraq, orta əsrlərlə Renessans dövrünü göstərmək olar. XX əsr isə bir növ əvvəlki dövrlərin sonu, nəticəsi oldu: gedən proseslər dayandı, mövcud potensial xərcləndi, hərəkətverici enerji tükəndi. Getməyə yol qalmadı, bitdi. Təsadüfi deyil ki, məhz XX əsrdə bütün bəşəriyyət bütünlüklə məhv olmaq təhlükəsi ilə üz bəüz durdu: ***insan öz varlığını məhv etmək qüdrətində olduğunu təsdiq elədi.***

Belə olan halda, insan inkişaf üçün başqa bir məkan tapdı. Bura müasir insanın “doğma” məkanı idi: ağıl dünyası. Müharibələr siyasi oyunlara, beyinlərin mübarizəsinə çevrildi. Təsadüfi deyil ki, XX əsr bir sıra gizli siyasi layihələrin həyata keçirildiyi bir dövrdür. Məsələn, 1948-ci ildə qəbul olunmuş Allen Dalles layihəsi kimi. Düzdür, bu, konkret bir imperiyanın (SSRİ-nin) və bir xalqın (rus) əleyhinə, məhvinə yönəldilmiş bir layihədir. Lakin əvvəla, SSRİ çoxsaylı xalqları birləşdirən, maddi və mənəvi həyatlarını, hətta düşüncələrini idarə etməyə çalışan bir imperiya idi. İkincisi, onun nüfuz dairəsindəki, öz tərkibindəki xalqlardan

başqa həm Avropada, həm də Asiyada bir çox başqa xalqlar var idi. Və SSRİ dağılandan sonra hələ gənc, yenicə müstəqillik qazanmış təcrübəsiz postsovet ölkələri asanlıqla bu məkrli siyasətin təsiri altına düşdülər. Nəhayət, üçüncüsü, müasir dövrün kommunikasiya üsullarını, qloballaşma prosesi nəticəsində bir məkanda yaradılmış süni virusun sürətlə geniş radius boyunca yayılması təəccüblü olmazdı. Bunları nəzərə alsaq, deməli, bu layihəni bütün bəşəriyyətə qarşı bir təxribat kimi dəyərləndirmək olar. Məsələn, layihənin məqsədlərindən biri ilə tanış olaq: “Ədəbiyyat, teatr, kino – hər şey ən alçaq insan hissələrini təsvir və tərənnüm edəcək. Biz hər cəhdlə insan şüuruna seks, zorakılıq, sadizm, satqınlıq – bir sözlə, bütün mənəviyyatsızlığı irəli aparan, insanların beyninə yeridən, guya yaradıcı olan kəsləri dəstəkləyib və qaldıracağıq... Dürüstlük və düzgünlük gülünc yeri olacaq və heç kimə lazım olmayacaq, keçmişin qalığına çevriləcək. Kobudluq və təkəbbür, yalan və aldatma, sərxoşluq və narkomaniya, bir-biri qarşısında heyvani qorxu hissi və utanmazlıq, satqınlıq, millətçilik və millətlərin düşmənçiliyi,... bütün bunları biz bacarıqla və gözə görünmədən kultlaşdıracağıq, bütün bunları məxməri rənglə çiçək açdıracağıq. ... Biz beləcə nəsilbənəsil yerindən oynadacağıq. Biz insanlarla uşaqlığından, yeniyetməliyindən məşğul olacağıq, əsas qüvvəni gəncliyə sərf edəcəyik, onu parçalayıb, pozub, yoldan çıxaracağıq. Biz gəncləri şərə meylləndirib, vulqarlaşdırıb, kosmopolit edəcəyik. Bax, biz belə edəcəyik”.¹ Müasir dövrdə bu layihənin necə “uğurla” həyata keçirdiyi göz önündə olduğuna görə, onun nə dərəcədə orijinal,

¹ План Аллена Даллеса <http://pomnimvse.com/28pb.html>

yaxud rus müəlliflərinin siyasəti olduğunu araşdırmağa lüzum belə görmürük.

Göründüyü kimi, XX əsrin kamil insanının bütün keyfiyyətləri, onların necə formalaşdırılması yolları və üsulları dəqiqliklə, mərhələ-mərhələ göstərilir. Ən vacibi isə budur ki, bu gün milliyyətindən, dövlətindən asılı olmayaraq bütövlükdə XXI əsrin insanını müşahidə etsək bu layihənin bütün yer üzündə “müvəffəqiyyətlə” yayılıb “uğur qazandığını” söyləyə bilərik.

Bu prosesin ən yüksək nailiyyəti, eyni zamanda, silahı, vasitəsi isə virtual dünya oldu. Və XXI əsr məhz bu sütunlar üzərində qurulmağa başladı.

Bu, siyasi aləmin layihələri, cızdığı konturlar idi. Bəs fəlsəfədə? Əslində, siyasətin belə bir genişmiqyaslı və məqsədyönlü fəaliyyəti fəlsəfəni də öz nüfuz dairəsinə almışdı. Təsadüfi deyil ki, XXI əsrdə siyasət və fəlsəfə kifayət qədər yaxınlaşdı, məşhur siyasətçilərin, sosioloqların ideyaları fəlsəfi ideyalar kimi qəbul edilməyə başladı. Bununla belə, “perennial philosophy”nin nümayəndələri də var idi və təhlil zamanı mütləq onlara müraciət ediləcək.

XIX əsrdən alınan miras

XIX əsr bir sıra ideyalar üçün trampin rolunu oynadı. Belə ideyalardan ən güclüsü, yəqin ki, materialist ruh və elmi düşüncə hesab edilə bilər. Bu, insanın öz rəşional düşüncəsinə, təbiətin, bütün maddi aləmin (onun üçün var olan yeganə aləmin) mütləq hakimi kimi hiss etməsinə inam yaran bir ruh idi. Maraqlıdır ki, ilahi aləmə, hətta insanın öz ruhuna aparan yollar isə orta əsrlərdən qalma köhnəliyin qalığı, ən yaxşı halda isə ezoterik bir zövq vasitəsi kimi qəbul edilməyə başladı. Təsadüfi deyil ki, XIX əsrdən qalan ən böyük miraslardan biri məhz XIX əsrin 70-ci illərində Kembridcə (Massachusetts ştatı) təşəkkül tapan pragmatizm idi. Çarlz Peirce tərəfindən irəli sürülən bu təlimə görə, insanın ilahi ruhu “laboratoriya ruhu” ilə əvəz olunmağa başladı.

Əslində, maddi aləm saysız-hesabsız biliklərlə, kəşflərlə doludur və insanın özü-özünü düçar etdiyi məhdudiyəti anlaması üçün uzun illər lazım gələcəkdi. Yəni maddi dünyanın hüdudları kifayət qədər böyük idi və onun məhdud olduğunu dərk etmək üçün bu çərçivədən kənara çıxmağı bacarmaq lazım idi. Yəni Əbu Turxan demiş, “Yer özü də göyün ənginliyindədir, göydən yerə baxa bilsən...”.

Deyilənlərdən çıxış etsək, insan aləminin sirlərini axtaran Ziqmund Freudin insanın öz fiziki varlığından uzağa getməməsi və sonsuz sualları mümkün qədər məntiqlə cavablandırmağa cəhd etməsi təəccüblü deyil. Fromm yazır ki, “Freudin ideyalarının müəyyən qismi XIX əsrin ruhundan doğulmuşdu, müəyyən qismi isə birinci dünya müharibəsindən sonrakı illərdə hakim olan əhval-ruhiyyəyə səbəb populyarlaşmışdı. ...Freudin düşüncəsi əhəmiyyətli dərəcədə XIX əsrdə üstün olan materializmin təsiri altında idi.”¹ Məhdud çərçivəyə salınan insan təbii ki, azadlıq axtarırdı və onu boğan mühiti dağıtmalı idi. İhab Həsənin² düşüncələrinə istinadən R.Tarnas yazır: «İntellektual mühitin hər yerində ümumi qəbul olunmuş qaydaları dağıtmaq, müxtəlif iddiaların etibarını sındırmaq, inamları qırmaq, görünənləri ifşa etmək pafosu hökm sürür – Marks, Nitsşe və Freud ruhunda özünəməxsus bir “hermenevtik şübhə”».³ Bu dağıdıcılıq ilk növbədə insanın öz içindən başlamalı, daha sonra isə içindəki məhdudluğu bəsləyən, genişlənməyə qoymayan ətrafda bitməli idi. Bəli, dağıtmaq və yenidən bir şey qurmaq ruhunun bariz nümunəsi Nitsşe fəlsəfəsində artıq təqdim olunmuşdu.

Tarnasın fikrinə görə, müasir insan XX əsrin astanasında vəfat etmiş Nitsşedən arxetip bir qurban kəsmə və işgəncə vermə məhkəməsi mənimsəyib – “dəhşətli əqli işgəncə, ifrat psixoloji təcrid və nəhayət dəlilik”.⁴ Bəli, Nitsşe-

¹ Фромм Э. Искусство любить, с. 157.

² Hassan Ihab, sitat: Albrecht Wellmer, «On the Dialectic of Modernism and Postmodernism», журнал «Praxis International», 4 (1985): 338.

³ Тарнас Р. История западного мышления, с. 341.

⁴ Yenə orada, s. 335.

dən XX əsrə “zəngin” bir irs qaldı – fəvqəlinсан, inkarçı və nihilist ruh. Daha əvvəl qeyd etdiyimiz kimi, hər nə qədər Nitsşe öz dövrünün, öz millətinin məənəviyyatsızlaşmasına qarşı üsyan etsə də, XX əsrə yalnız asi ruh keçdi, onun obyektinə unuduldu, daha doğrusu, məqsədyönlü şəkildə dəyişdirildi. Əhəmiyyətli haldır ki, bu ruh sonralar özünü XX əsrin başqa bir böyük cərəyanında – postmodernizmdə də tapdı. Tarnas yazır: «Postmodernizm – “antinomik bir hərəkətdir ki, məqsədi silah kimi dekonstruksiyanı, mərkəzsizləşdirməni, uzaqlaşdırmanı, dağıtmanı, demistifikasiyanı, qırmanı, haçalanmanı, yayındırmanı və s. götürüb Qərbi təkfükrünü hissələrə parçalamaqdır”».¹

Bu dağıdıcı ruhun tarixini daha dərinlərdə axtaran Yunq isə belə yazır: “Notr-Dama axışan dağıdıcı kütlənin arxasında insanı onun köklərindən ayıran qara və adsız qüvvələr dururdu; elə bu qüvvələr Anketil dü Perrona da təsir etdilər. Onlara əks səda gəldi, onlar tarixə düşdü və indi bizimlə Schopenhauerin və Nitsşenin dili ilə danışırlar”².

Yeri gəlmişkən, dövrün ruhunu, nəyə kökləndiyini daha aydın göstərmək üçün Yunqun işarə etdiyi həmin tarixi faktı xatırlatmaq yerinə düşərdi. Fransız şərqşünas alimi Anketil dü Perron hələ XVIII əsrin ortalarında (1757-1771-ci illər ərzində) farslardan, daha doğrusu, zərdüşt kahinlərindən Avestanın dilini öyrənərək Avestanın Qatalarını şərhlərlə bərabər Parisdə nəşr etdirir və ... hər kəsin qəzəbinə gəlir. Voltaire bildirir ki, “Cənab dü Perronun bizə Zərdüştün hikməti kimi təqdim etmək istədiyi çərənçiliyi ikrahsız oxumaq olmur”. Böyük ingilis şərqşünası, Asiya

¹ Yenə orada, s. 341.

² Юнг К.Г. Проблемы души..., s. 306.

Kral Cəmiyyətinin yaradıcısı Vilyam Cons isə belə reaksiya verir: “Ya Zərdüşt onun adına çıxılan bu şeyi yazmayıb, ya da onun ağı başında deyildi. Əgər onun ağı başında deyildisə, onu unutmaq lazımdır, amma əgər o bu kitabı yazmayıbsa, onun adı ilə kitabı çap etdirmək ayıbdır”.¹ Düzdür, dilənçilik və rəzalət içində vəfat edən dü Perronun zəhməti bir neçə əsr sonra öz dəyərini tapdı. Lakin biz diqqəti başqa bir şeyə yönəltmək istərdik. Dü Perrondan iki əsr sonra əsl Zərdüştilikdən tamamilə uzaq olan, xeyrə gedən yolun şərhdən keçdiyini iddia edən “Zərdüştün dedikləri” ortaya çıxdı və maraqlıdır ki, XX əsrdə sevilən, qəbul edilən və dillər əzbəri olan ikinci Zərdüşt oldu. Bu, yeni insan modeli idi. Əslində bu modelin təməli əvvəlki əsrlərdə qoyulmuşdu, XX əsrdə isə o, artıq müəyyən bir gücə və təsirə malik bir insan kimi istər cəmiyyətin, istər elmin, istərsə də dövlətlərin başında durmaq səviyyəsinə qədər böyümüşdü. Yəni bu yeni insan mənəvi baxımdan daha çox, güc və hakimiyyət sahibi olaraq digər insanlar arasında nüfuz sahibinə çevrilirdi və kamillik də bu meyarlarla ölçülməyə başlayırdı. Belə olan halda, dövrün xaosundan, rəngarəngliyindən, aparıcı ideyalardan asılı olaraq bu modellər də dəyişirdi. Əslində, bu, zəncirvari bir prosesə çevrilmişdi: cəmiyyətin, zamanənin “nəbzini” tutan güc sahibi növbəti addımda cəmiyyətin qanunlarını “yazan” qüdrətli əl olurdu. Buna istər avtoritar rejimli dövlətlərin başçılarını, nazirlərini, istərsə də, cəmiyyətlərdə “avtoritet”, “xaç atası” və s. titullarla tənnan kriminal şəxsləri göstərmək olar.

¹ Имморализм Фридриха Ницше. // <http://pda.coolreferat.com/>

Kamilləşmə yolundan çıxarılan Şərq və qorunan dəyərlər

Xatırladaq ki, bəzi tədqiqatçıların fikrinə görə, XIX əsr bir çox Şərq ölkələri üçün ikinci oyanış dövrü, hətta Renessans hesab edilir. Bu barədə daha əvvəl yazmışdıq. Onda belə düşünmək olar ki, XX əsri Şərqdə məhz Renessansdan sonrakı dövr, hətta davamı kimi xarakterizə etmək olar: ideyalar bolluğu, yeni istiqamətlər, ruhun oyanışı və yeniliyə meyl və s. Lakin burada bir əhəmiyyətli fakt da nəzərə alınmalıdır: Qərb təfəkkürünün artan nüfuzu, geniş miqyaslı fəaliyyəti, ən nəhayət, dağıdıcı ruhu.

XX əsrdə Qərbin istismar qüvvəsi sadəcə maddi resurslar çərçivəsindən çıxmışdı və insan resurslarına keçmişdi. Uzaq Şərqdə bu qüvvə həmin ölkələri istismar edən metropol ölkələr idi. Rabindranath Tagor: “Britaniya təhsil idarələrinin rəsmi kanalları ilə bizim uşaqların başına ingilis ədəbiyyatı deyil, onun tör-töküntüsü yeridildi, bu da onlarda öz mədəniyyətlərinə olan məhəbbəti məhv elədi”¹ – deyə

¹ *Тагор Рабиндранат*. Открытое письмо в редакцию "Калькутта мьюнисипал газетт" // Открытие Индии. Философские и эстетические воззрения в Индии XX в.; Москва, Худож. Лит., 1987, с. 336

hiss olunan böyük bir ürək ağrısı ilə yazırdı. Rusiya və Azərbaycanda isə bu qüvvə təməlində marksizm-leninçi ideologiya duran Sovet İmperiyası oldu. Beləcə, XX əsrin əvvəllərində millətlərin oyanışı, dirçəlişi, özünütəşdiq prosesləri kənar qüvvələrin, daha dəqiq desək, Qərb təfəkkürünün təsiri ilə öz inkişaf yolunu dəyişdirdi, təhrifə uğradı. Bu prosesləri həm ayrı-ayrı ziyalıların, həm də bütöv millətin faciəsi adlandırın Səlahəddin Xəlilov yazır: “Milli fikrin oyanışı ilə siyasi repressiyalar və ideoloji məhdudlaşdırma- lar eyni dövrə təsadüf etdiyindən siyasi, ictimai və fərdi şü- urdakı ziddiyyətlər bir çox fərdi faciələrin də səbəbinə çev- rilmişdi”¹. Deməli, məhz daha güclü kənar müdaxilə nəticə- sində hadisələrin təbii gedişatının pozulması Şərqi inkişaf- ını daha da ləngitməklə yanaşı, millətin bütünlüklə sınıma- sına səbəb oldu. Təsadüfi deyil ki, özünün qədim mədəniy- yətinə, *Mahatma Gandhi* (1869-1948), *Rabindranath Tagor* (1861-1941) kimi kamil yaradıcı mütəfəkkirlərinə baxmayaraq, bu gün nə Hindistan aparıcı dövlətlər sırasın- dadır, nə də hindlilər söz sahibi olan xalqlar arasında. Və bu gün hindlilər Tagorun uzaqgörənliklə təsvir etdiyi bir şə- raitdə yaşamaq uğrunda mübarizə aparırlar: “Sivilizasiya qabığı altında gizlənən ingilis hökmdarlığının ağırlığı altın- da əzilən Hindistan fəaliyyətsizlik bataqlığında çapalayır”.² Düzdür, Tagor özü kamil insandır və kamilliyə imanını – əsas istinadını itirə bilməzdi və xalqını da ümidsizliyə düşür- elməzdi: “Mənim sonuncu səfərə hazırlaşdığım bir vaxtda qoyub getdiyim dünyanın mənzərəsi necədir? Nə vaxtsa məğrur sivilizasiyanın səfil xara-balıqları və uçuntuları. Bə-

¹ Xəlilov S. Fəlsəfə: tarix və müasirlik, s. 373.

² Tagor *Рабиндранат*. Кризис цивилизации // Открытие Индии, с. 333.

şəriyyətə imanını itirmək – qorxulu günahdır; mən özümü bu günahla ləkələməyəm. Mən inanıram ki, tufandan sonra buludlardan təmizlənmiş səmada yeni işıq parlayacaq: insana fədakar xidmətin işığı. Birinci, ola bilsin, dan ulduzu doğulan Şərq dirçələcək. Elə bir gün gələcək ki, insan mübarizə yoluna girəcək ki, bütün maneələrə sinə gərüb özünün əvvəlki şöhrətini qaytaracaq”.¹ Bununla belə, kamillik zirvəsinə qalxa bilməmiş, öz millətinin oyanışı, irəli getməsi üçün çalışan bir insan üçün öz arxasınca aparmağa xalqın olmamasını, kamil insani keyfiyyətlər üçün mühitin, şəraitin yetişməməsini dərk etməsi, əslində, həm o kamil şəxsin, həm də millətin faciəsidir, hətta məhvdir. Səlahəddin Xəlilov da məhz bunu vurğulayaraq yazır: “Milli özünüdərk səviyyəsinə qalxa bilmədikdə, milli hissiyyat rəşional düşüncəyə və oradan ictimai-praktik fəaliyyətə yönəldə bilmədikdə, ancaq ayrı-ayrı böyük şəxsiyyətlərin məfkurəsində yaşayan milli ruhun geniş ictimai təbəqələrə ötürülməsi və ictimai şüurun strukturunda qərarlaşması mümkün olmadıqda millətin faciəsi qaçılmaz olur”.² Deməli, hər nə qədər Şərq də Qərb kimi Renessans hadisəsi yaşasa da, məcburən yarıda qırılmış proses millətin və cəmiyyətin yenidən dirçəlişindən daha çox faciəsinə, hətta tamam çökməsinə səbəb olmuşdur. Bu, məsələnin bir tərəfi.

Digər tərəfdən, Şərqdə Renessansın XIX əsrin sonları XX əsrin əvvəllərində baş verməsi bir növ təsdiqləmiş olur ki, Şərq öz inkişafına görə Qərbdən təqribən üç əsr geri qalır. Bunu faciə kimi dəyərləndirən Əhməd Ağaoğlu yazır: “Biz felən Avropanın dörd-beş yüz əvvəlki zehniyyətini da-

¹ Yenə orada, s. 335.

² Xəlilov S. Fəlsəfə: tarix və müasirlik, s. 376.

şidiğımız, o zamanki həyatını yaşadığımız halda, bu gün istər-istəməz onun bir çox həyati müəssisələrini təqlid etmək məcburiyyətindəyik. Bu durum bizdə elə faciəvi hallar yaratmışdır ki, faciənin dərəcəsini yalnız uzun-uzun düşünüb bu gün çəkdiyimiz fəlakətlərin səbəblərini incələmək zəhmətinə qatlananlar təqdir edə bilirlər”.¹ Deyilənlərlə razılaşmaqla yanaşı, onu da əlavə etmək istərdik ki, əgər Şərq özünə məxsus bir inkişaf yolu seçsə idi, onda hər hansı bir müqayisədən söz etməz və hər birinin öz spesifik xüsusiyyətlərindən danışardıq. Lakin belə məlum olur ki, məhz Qərbin güclü təsiri və təzyiqi nəticəsində Şərq Qərbin inkişaf yolunu seçib və təəssüf ki, ondan tam üç addım geri qalır.

Burada daha bir vacib fakt da Qərb və Şərq Renesanslarının hansı resurslar üzərində təşəkkül tapmasıdır. Xatırladaq ki, Qərbdə bu, çox zəngin bir mənbə idi. Şərq isə ümumiyyətlə hər hansı resursdan məhrum idi. Üstəlik, burada Qərb təkəkkürünün güclü əli, məqsədyönlü siyasəti fəaliyyət göstərirdi. Bir növ bu siyasətin təsiri idi ki, dövrün xarakterik cəhətlərindən biri də Şərqdə qərbyönlü ictimai-siyasi görüşlərin, maarifçilik missiyasının geniş yayılırdı və aktual idi. Bununla belə, bir sıra bənzər proseslər də baş verirdi. Məsələn, elə üç əsr əvvəlki Qərbdəki kimi, Şərqdə də dövrün fəlsəfi mənzərəsini ya siyasi xadimlərin əsərlərindən, ya da yazıçı və şairlərin bədii yaradıcılığından bilmək mümkündür.

Dediklərimizi ümumiləşdirsək, Şərqdə kamilliyin meyarlarını tezislər şəklində belə xarakterizə etmək olar:

1. Şərqlin kamillik nümunəsi Qərbdir.

¹ *Ağaoğlu Əhməd*. Üç mədəniyyət. Bakı, Mütərcim, 2006, s. 49.

2. Şərq öz inkişafına görə Qərbdən geri qalmasına baxmayaraq, öz kamillik nümunəsinə mərhələli, tədricən çatmaq əvəzinə, Qərb dəyərlərini hazır trafaret kimi qəbul edir və öz dəyərlərini ona uyğunlaşdıraraq kəsib biçir. Ola bilsin ki, belə tələskənliyə səbəb Şərq və Qərb arasındakı fərqin ziddiyyət və münaqişələr səviyyəsinə qədər böyüməsi, Şərqin daim məğlub və aciz durumdan xilas olmaq istəyidir. Lakin hazır trafaret üzrə öz dəyərlərini şikəst etməsi, təbii ki, Şərqin xeyrinə deyildi.

3. Şərqdə maarifçiliyin iki məqsədi olub: Qərbi daha yaxşı tanımaq və Şərqi – özünü daha yaxşı tanımaq. Təəssüf ki, bəzən ikinci də birincinin meyarları ilə tənzimlənib. Bununla belə, inkar olunmaz faktdır ki, maarifçilik istənilən halda öz varlığını, bəzi hallarda isə orijinallığını qoruyub saxlamağa xidmət edib.

Haqlı olaraq belə bir sual yaranır: həmişə müdrikliyi, zəngin mədəniyyəti ilə tanınan Qoca Şərq kamillik nümunəsi kimi nə üçün Qərbə üz tutur?

Şərqin Qərbdən bir çox sahələrdə, xüsusilə hərbi və siyasi baxımdan geri qalması əvvəlki əsrlərdən, daha dəqiq desək, XV-XVII əsrlərdən başlanan prosesdir və XX əsrdə tarazlığın pozulması daha qabarıq nəzərə çarpmağa başladı. Təbii ki, buna ilk səbəb Qərbin Şərqi sözün hər mənasında – həm maddi, həm də mənəvi baxımdan zəbt etməsi idi. Məsələnin ciddiyyətini Əhməd Ağaoğlunun sözlərindən də anlamaq mümkündür: “Qərb həyatı bütünlüklə bizim həyatımızın bütününe qələbə çalmışdır. Bundan dolayı qurtulmaq, yaşamaq, varlığımızı davam etdirmək istəyiriksə, həyatımızın bütünüylə yalnız əlbisələrimiz və bəzi müəssisələrimizlə deyil, beynimiz, qəlbimiz, görüş tərzimiz, zehniy-

yətimiz ilə də ona uymalıyıq. Bundan kənar da qurtuluş yoxdur”.¹ Əslində, söhbət Şərqi maddi nemətlərinin Avropaya daşınmasından daha çox, Qərbi tərəkürünün qüdrətinin qəbul etdirilməsindən gedirdi. Və bu işdə əhəmiyyətli addımlarından biri Qərbi ölkələrinin burada – müstəmləkə torpaqlarında maarifçilik işləri aparmaqları idi. Qərbin dilində Qərbin dəyərləri inkişafın, mədəniyyətin yüksək səviyyəsi kimi öyrədilir və təbliğ edilirdi. Təbii ki, Qərbin standartlarına uyğun gələn şəxs Qərbin yerli dayaq nöqtəsinə çevrilməklə yanaşı, cəmiyyətdə də seçilən söz sahibi kimi tanınırdı. Deyilənləri qısa şəkildə belə ifadə etmək olar: Şərqi də kamil insan (əlbəttə, burada artıq kamillik də yeni bir mənə kəsb edir) fenomenini Qərbi standartları ilə “təyin edilirdi”. Kimdir kamil şəxsiyyət, kamil insan? *O, Qərbi təhsili görmüş, Qərbi dillərini və dəyərlərini mənimsəmiş, öz ölkəsində kiçik bir “Qərbi” olan, qərbləşmiş insandır.* Təsədüfi deyil ki, Hindistanda və Pakistanda cəmiyyət arasında belə şəxslərə qərbsayağı “ser” deyə müraciət edirdilər. Məlumat üçün qeyd edək ki, həm hər iki ölkənin, həm də ümumiyyətlə Şərqi ölkələrinin həyatında əhəmiyyətli rol oynayan şəxsiyyətlərin əksəriyyəti məhz bu qəbildəndirlər.

Dediklərimizdən iki əsas fakt üzərində dayanmaq. Əvvəla, yeni kamillik “standartlarına” uyğun gələn şəxslər hər nə qədər yüksək təhsilli və mədəniyyətli olsalar da, bəzən yüksək vəzifə, mövqe tutsalar da, onlar həm Qərbi, həm də öz cəmiyyətləri üçün yad kimi qəbul ediləblər. Bunun nəticəsi də iki cür təzahür edirdi: onlardan bəziləri ya bütünlüklə öz cəmiyyətindən, millətindən mənən uzaqlaşmış Qərbi meyli edirdi, bəziləri isə əksinə, yüksək mövqeyindən isti-

¹ Yenə orada, s. 32.

fədə edib ki, öz xalqını maarifləndirsin, onu Qərb “düşüncə hücumuna” davam gətirə biləcək bir səviyyəyə çatdırsın. Xüsusilə vurğulamaq lazımdır ki, məhz ikincilər öz cəmiyyətində kamillik nümunəsi kimi tanınıblar. Məsələn, görkəmli filosof Ser *Məhəmməd İqbal* (1877-1938) Avropa təhsili görsə də, bir sıra hallarda yad mədəniyyətin daşıyıcısı kimi xatırlansa da, Pakistanın – öz milli dövlətinin yaradıcı ideoloqlarından biri olmuşdur. Yaxud başqa bir pakistanlı alim, London Kral Cəmiyyətinin, ABŞ Milli Elmlər Akademiyasının üzvü, Nobel mükafatçısı Əbdüs Səlam öz dövlətində şəxsi vəsaitinə gənc fiziklər məktəbi açmışdı və məqsədi onları Qərbin malik olduğu elmi nailiyyətlərlə maarifləndirmək və o standartlara uyğun təhsil vermək, milli kadr yetişdirmək idi. Yəni belə şəxslər həqiqi kamil insan kimi öz cəmiyyətləri üçün nümunə olmaqla yanaşı, həm də kamilliyə aparan bələdçi idilər.

Vurğulanmalı olan ikinci vacib fakt budur ki, Şərq düşüncəsi Qərbdəkindən fərqli idi: istər kamillik meyarları, istər inancları, istərsə də üstünlük verdikləri idrak üsullarına görə. Üstəlik nəzərə alınmalıdır ki, Şərq üç əsr geri qaldığı Qərb düşüncəsinin bugününə bənzəməyə çalışırdı. Nəticədə Şərqin ideologiyasında, o cümlədən, kamillik, insan haqqında təsəvvürlərində müəyyən çatışmazlıqlar, boşluqlar yaranırdı. Biz yuxarıda söylədiyimiz fikri bir daha vurğulayaq ki, əgər Şərq Qərbə bənzəməyə çalışmasa, bu iradlar ona tutulmazdı. Eyni zamanda, Şərq bu orijinal addımı yalnız özünün daha güclü və daha effektiv bir inkişaf xətti, siyasəti, ideyası olsa, ata bilərdi.

Bütün bunlarla yanaşı, təbii ki, baş verən milli təfəkkürün oyanışı nəticəsiz qala bilməzdi. Həqiqətən də, Şərq dərin köklərə, zəngin qədim mədəniyyətə malikdir. Milli

oyanış dövrünün mütəfəkkirləri məhz bu cəhətlər üzərində dayanırdılar. Bunlar, bir tərəfdən, məhz Şərqi millətlərinə xas zənginliyi bütün gözəlliyi ilə ehtiva edən, digər tərəfdən, müasir dövrün tələblərinə cavab verən meyarlar idi. Yəni mütəfəkkirlər Şərqi nəinki ayağa qalxması, eyni zamanda, Qərbin bir “əyalətinə” çevrilməməsi üçün Şərqi öz spesifik dəyərlərinin qorunub saxlanması, inkişaf etdirilməsinin vacibliyini vurğulayırdılar. Ciddi cəhdlə qorunan bu dəyərlər – Şərqi məxsus müasir kamillik idealının konturları üzərində xüsusi dayanaq.

Onu da əlavə edək ki, hər nə qədər Uzaq və Yaxın Şərqi, yaxud qeyri-islam və islam Şərqi arasında müəyyən fərqlər olsa da, əhəmiyyətli məqamlarda, xüsusilə kamilliyə münasibətdə bir çox ortaqlıq, ümumi cəhətlər vardır ki, biz də məhz onlardan danışacağıq.

1. İnsan ilahi ələmlə əlaqəlidir və bu, ona həm əlavə qüvvə, həm də əlavə məsuliyyət verir.

Qərbin artıq çoxdan imtina etdiyi və ehtiyacını hiss etsə də, heç cür bərpa edə bilmədiyi, getdikcə daha çox dağıtdığı bu əlaqə Şərqi ən böyük üstünlüyü sayıla bilər. Qərbin mübtəla olduğu bu “bəla”, təbii ki, Qərbdə uzun müddət yaşamış, orada təhsil almış Şərqi mütəfəkkirlərinin müşahidəsindən yayına bilməzdi. Tagor yazır: “Biz düşüncələrimizi sonsuza yönəldən zaman həqiqətə çatırıq. Həqiqətin ideali dar çərçivələrlə məhdudlaşan indidə, bizim bu dəqiqə olan həyəcanımızda deyil, bütövün tam dərkindədir; o bizə imkan verir ki, bizi olduğumuz kimi, OLMALI olduğumuz kimi görə bilək. Şüurlu və ya qeyri-şüuru şəkildə biz özümüzdə bu həqiqət hissini daşıyıyıq və o, göründüyündən daha güclüdür, çünki bizim həyatımız sonsuza doğru istiqaq-

mətlidir və daimi hərəkətdədir”.¹ Xatırladaq ki, bütün inanc-lara görə insan özünün məhz ilahi mahiyyətini, yaxud ilahi aləmlə üzvi əlaqəsini dərk etməklə qüdrət sahibi olur. Eyni zamanda, məhz öz idrak imkanlarını dərk etməklə digər varlıqlar arasında seçilən insan öz üstün mövqeyini düzgün istiqamətləndirməlidir və özünün xeyir üçün yaradıldığını anlamalıdır. Mahatma Gandhi dediyi kimi, “Biz hamımız bir xəmirdən yoğrulmuşuq, biz hamımız bir yaradanın uşaqlarıyıq və bizdə ilahi qüvvələr sonsuzdur. İnsan varlığını kiçiltmək ilahi qüvvələri kiçiltmək və bununla da yalnız həmin varlığa deyil, həm də bütün dünyaya pislik eləmək deməkdir...”² Bəlkə də Şərq insanının belə mövqeyidir ki, o, maddi aləmə sahiblənmək, onu idarə etmək iddiasına düşmür. İnsan maddi dünyanın hakimi yox, ilahi aləmlə əlaqələndiricidir. O, nə qədər sağlam olarsa, ilahi aləmin yer üzündə təcəllisi də bir o qədər çox və aydın olar. Ən vacib anlardan biri də bu vəhdət hissini yaşayan insanın bu idrak prosesi boyu yüksəlməsi, kamilləşməsidir: “Həqiqət budur ki, insan təcrid olunmuş varlıq deyil, o kainatın bir hissəsidir və yalnız bunu dərk edəndə nəhəng oluruq”.³ Maraqlıdır ki, qərbli özünü bu kainatın sahibi bilir, onun hər sirrini açmaq, ən uzaq küncünü də zəbt etmək üçün yollar, vasitələr axtarır, şərqli isə özünü bu sonsuzluğun kiçik bir zərrəsi kimi görüb, özünü tanımaqla kifayətlənir.

2. İnsan sosial varlıqdır və digər insanlar, eyni zamanda öz cəmiyyəti üçün məsuliyyət daşıyır.

¹ Тагор Рабиндранат. Садхана // Открытие Индии, с. 264.

² Ганди Махатма. Все люди – братья // Открытие Индии, с.239.

³ Тагор Рабиндранат. Садхана, с. 266

Bəzən ayrı-ayrı cərəyanlara məxsus zahidlik, tərki-dünyalıq yanlışlıqla bütün Şərq fəlsəfəsinə şamil edilir, hətta onun ayrılmaz atributu hesab edilir. Əslində isə daha diqqətli təhlil fərqli nəticələrə gətirir. Tagor yazır: “İnsanın fərdiyyəti onun ali həqiqəti deyil, insanda bütün insanlar üçün ümumi olan bir şey vardır. İnsanı hər şeyin onun “mən”i ətrafında cəmlənmiş bir dünyaya yerləşdirsəydilər, dünya onun üçün təsəvvürəgəlməz bir həbsə çevrilərdi: axı, insan üçün ən böyük sevinc – ətraf dünya ilə böyük vəhdəti duyaraq böyümək və böyüməkdir”.¹ Burada mütəfəkkir bir tərəfdən, insanın cəmiyyət arasında olmasının vacibliyini, digər tərəfdən, hər bir fərdin heç də dünyanın mərkəzi olmadığını, yəni eqo-mərkəzçilik hissini həm fərdin özü, həm də cəmiyyət üçün təhlükəli, hətta məhvedici olmasını vurğulayır. Yeri gəlmişkən, qeyd edək ki, hazırda bu məhvedici hiss bütün dünyada hakimdir və dəbdədir. Belə bir sual yaranır: Şərqdə millətlərin öz müqəddəratlarını həll etmək istəklərini, cümhuriyyət qurmaqlarını, yüksək səviyyəli cəmiyyət qurmaq istəklərini arxa plana, ayrı-ayrı cərəyanlara, qruplara məxsus zahidliyi ön plana keçirib Şərqi bu şəkildə tərənnüm və təqdim etmək kimə lazımdır? Şərqlinin düşüncələrini təhlükəli, hissələrini ezoterik təsvir etmək nəyə xidmət edir?

Bu məsələdə əhəmiyyətli məqamlardan biri də cəmiyyətin, şəraitin insana təsir qüvvəsidir. Gandhi yazır: “İnsan və əməli ayrı şeylərdi. Yaxşı əməl təqdir, pis əməl tənqid edildiyi halda, insan yaxşı və ya pis əməl törətməsindən asılı olmayaraq şəraitə görə, həmişə ya hörmətə, ya da təəssüfə layiqdir. “Günaha nifrət etmək lazımdır, günahkara

¹ Yenə orada, c. 269

deyil” – qaydası hamıya bəlli olsa da, gerçəklikdə nadir halda həyata keçirilir. Buna görə də nifrət zəhəri bütün dünyada yayılır”.¹ Təsadüfi deyil ki, bu sözləri Qərb mühitinin gücünü görən və dərk edən biri deyir. Xatırladaq ki, Tagor da insanlığa ümidi itirməməyə çağırır. Bu təbiidir. Çünki, əgər insanı ilahi keyfiyyətlərə malik bir varlıq kimi qəbul ediriksə, onda ona nifrət qəbuledilməzdir. Və məhz özündəki bu keyfiyyətləri inkişaf etdirməklə, üzə çıxarmaqla, məhv-edici təsirlərdən müdafiə olunmaq mümkündür. Cəmiyyəti düzəltmək lazımdır, insanlara nifrət eləmək və bununla daxili dünyanı mənfi hisslərlə doldurmaq yox! Bu, çağırışdır.

Nəhayət, bir məsələyə də aydınlıq gətirək. Biz daha çox Şərqlə məxsus bir ideyadan – idealdan danışıyıq. Amma bu, bir faktdır ki, həmin prinsip işləmirdi, bir qrup, cərəyan çərçivəsindən kənara çıxa bilmirdi. Nə marksizm ideologiyasının idarə etdiyi Sovet İmperiyasında, nə də İngiltərənin idarə etdiyi Uzaq Şərqdə ayrıca bir şəxsin (hələ bu, yerlidirsə, heç!) kamilləşməsi, millət üçün lider, nümunə ola bilməsi yol verilmirdi. Başqa sözlə desək, cəmiyyət heç də mütəfəkkirlərin təyin etdikləri, əsaslandırıldıqları yolla formalaşmırdı, əksinə kənar təsirlə inkişaf edirdi, etməli idi.

Bəli, Şərqdə bir fərdin, bir insanın kamilləşməsi ən ümdə məsələdir. Çünki... cəmiyyətin kamilliyi üçün məsuldur. Qərbdən fərqli mövqedir, spesifikdir. Düzdür, Qərb cəmiyyəti Şərqlə cəmiyyətinə nisbətə daha yüksək təşkilatlanıb, azaddır, ancaq ayrıca bir şərqli Qərbin boğulan, aqressivləşən bir insanından daha azaddır.

3. İnsan elmdən və ağılından düzgün istifadə etməli, daha vacibi isə onu imanı ilə nurlandırmalıdır. Yəni ağıl

¹ Ганди Махатма. Все люди – братья, с. 239.

və iman bir-birini tamamlamalıdır.

Şərqi Qərbdən fərqləndirən və geri qoyan amillərdən biri və başlıcası elmə, rasionel ağıla münasibətdir. Şərqi məxsus belə bir aksiom var: “Əqli imkanların inkişaf imkanlarının həddi var, – ruhun kamilliyə can atmasının isə həddi yoxdur”.¹ Burada incə bir məqama diqqət çəkək. Əqli imkanların məhdudluğu nə elmdən imtina deyil, nə onun ümumiyyətlə yararsızlığı. Bu, ağıl fəvqündə daha bir bilik mənbəyinin olduğuna və ondan istifadənin vacibliyini vurğulamaqdır. Düzdür, Qərbdə aqlın qüdrətinin nəticələri, bu üsulla qazandığı nailiyyətlər göz qabağında idi. Lakin bu, heç də həmin aksiomun, yəni imanın da bir bilik qazanmaq vasitəsi ola biləcəyinin yanlış və qüsurly olduğu dəlilət etmir. Əslində bu, bir universal qanun, həqiqətdir və onu müasir dövrdə qoruyub saxlayan Şərqi qıdır.

Müasir dövrün şərtlərini düzgün dəyərləndirən mütəfəkkirlər, təbii ki, bunu nəzərə almaya bilməzdilər. Yeni dövr, yeni şərait, daha vacibi isə Qərbdən gələn təzyiğin qarşısını almaq üçün Şərqi ən azından onların malik olduğu “silaha” – elmə onlar qədər yiyələnmiş idi. Daha vacibi isə, onun özünün malik olduğu “silahla”, yəni imanı, ilahi aləmlə əlaqəsi – biliyin digər mənbəyindən düzgün istifadəsi ilə o, Qərbdən bir addım önə keçə bilər. Və mütəfəkkirlərin üzərinə ayrı bir missiya düşür: *Qərbin bir belə üstünlüyü yanında aciz Şərqi onun malik olduğu “silaha”, imkana inam yaratmaq.* Gandhi yazır: “Rasionalistlər – əla adamlardır; qüdrətə iddialı rasionalizm, – dəhşətli heyvandır. Ağıla qüdrət şamil elmək daş və taxta bütlləri ilahiləşdir-

¹ Yenə orada, s. 250.

mək qədər mürdar büt-pərəstlikdir. Mən aqlın hakimiyyətinin məhdudlaşdırılması uğrunda ayağa qalxmıram, sadəcə içimizdə onu nurlandıran şeyə layiqli dəyər verməyə çalışmıram”.¹ Bu sözlərdə həm Qərbin üzleşdiyi bəlanın mahiyyəti, həm bu bəlaya düşər olmuş insanlara məhəbbət, mərhəmət həm də öz dəyərlərinə qiymət vermək var. Çünki yalnız bu üçü bir-biri ilə tamamlandığı halda kamilliyə apara bilər. Təsədüfi deyil ki, Gandhi “imansız bilik xeyir vermir” həqiqətinin əksini də təklif edir: “Xeyir biliklə tamamlanmalıdır. Özlüyündə xeyir böyük fayda gətirmir”.² Və yenə də əvvəlki tezisə qayıdırlar. *Əgər elm – şəxssiz, insansız, milliyyətsiz bir aləm hər kəs tərəfindən eyni dərəcədə istifadə oluna bilərsə, yalnız buraya canlı bir qüvvə – iman, milli ruh əlavə etməklə, həm onun özünü canlandırmaq, həm də onu xeyrə yönəltmək mümkündür.* Bunu isə insandakı ali keyfiyyətləri – Harmoniyaya, Gözəlliyə meyli inkişaf etdirməklə mümkündür.

4. İnsan Gözəllikdə, Ədalətdə, Həqiqətdə, Harmoniyada təcəssüm edən Kamilliyə can atmalıdır və onu dərk etməlidir.

Bu tezisə də Qərblə zidd məqamları var. Düzdür, eyni prinsiplər Qərbdə də çox yüksək səviyyədə var, tərənnüm olunur. Sadəcə bütün bunlar son nəticə, məqsəd deyil, vasitədir – insanın praktik həyatının qurulmasına xidmət edən vasitə. Və təbii ki, burada söhbət hər hansı ilahi gözəllikdən, harmoniyadan deyil, maddi dünyaya, insanın qurduğu öz hakimiyyəti çərçivəsinə sığan keyfiyyətlərdən gedir.

¹ Yenə orada, s. 253.

² Yenə orada, s. 255.

Şərqdə isə bu, insanın ilahi aləmin təzahürlərini maddi dünyada gerçəkləşdirməsidir. Yəni insanın mənəvi dünyası ilə sosial varlığının bir-birini tamamlamasıdır. Tagor yazır: “Şübhə yoxdur ki, Gözəllik hissini inkişafı – harmonik şəxsiyyətin tərbiyəsi üçün ayrılmaz şərtidir. Gözəllik zəruridir. Kamillik insan ruhunun əzilməsində deyil, inkişaf edilməsindədir”.¹ Gözəlliyin təzahür məkanı insan özüdür. İnsan isə öz kamilliyini, gözəlliyini müxtəlif yollarla təzahür etdirir: sənətlə, ədəbiyyatla, fəlsəfə ilə və s. Sadəcə (əslində məsələnin əsl mahiyyəti elə buradadır!) insanın kamil olması kifayətdir ki, onun yaratdığı şeylər də kamil, ümumbəşəri olsun, zaman və məkan fəvqündə dursun. Gandhinin “Həyatın təmizliyi – ən böyük sənətdir”² kəlamının əsl mənasını Tagorun sözlərindən anlamaq olar: “Həyatın mahiyyətində dərinləndən nüfuz edəndə insan dərk edir ki, qeyri-kamil görünən bir şey kamilliyin təzahürüdür; məsələn, musiqi duyumu olan insan başa düşür ki, nəğmə gözəldir, halbuki o yalnız səslərin müəyyən ardıcılığını dinləyir. ...Mahiyyətə qeyri kamillik kamilliyin inkarı deyil, sonlu sonsuza zidd deyil”.³ Məhz yaradılışda Yaradana görünən, hissələrdə Tamı sezən, xaosda Harmoniyanı duyan şəxs kamilliyin mahiyyətini dərk edə bilər. Bunun üçün isə özünü bir tam – həm bir varlıq olaraq, həm maddi dünyanın, kainatın bir hissəsi olaraq, həm də ilahi aləmin bir təzahürü olaraq görməyi bacarmalıdır. Gandhi özünün bu inkişafını belə təsvir edir: “Mənim məqsədim əvvəl dediklərimə sadıqlığı qorumaq deyil, mənə indi təzahür etdiyi şəkildə Haqqa sadıq olmaqdır. Nəticədə mən

¹ *Тагор Рабиндранат. Прекрасное // Открытие Индии, с. 269.*

² *Махатма Ганди. Все люди – братья, с. 260.*

³ *Рабиндранат Тагор. Садхана, с. 261-262.*

Həqiqətdən Həqiqətə mənən böyüyürdüm və yaddaşımı artıq yükədən azad edirdim”.¹ Dəyişən şəraitdə şərtlər də dəyişir, insanın mövqeyi də. Buna insanın inkişafı da demək olar, tənəzzülü də. Və məhz düzgün ideal insanın düşüncələrindəki dəyişikliklərin yüksələn və kamilləşən xətt boyunca olmasını təmin edir. Bu, həm də bütün insanların eyni ideala doğru getməklə vəhdətə çata biləcəkləri deməkdir.

Kamilləşmə üçün iki fərqli məkan: sonsuzluq və məhdud dünya. Belə bir sual yarana bilər: Şərq mütəfəkkirlərinin təklif, tövsiyə etdikləri bu ülvə kamilləşmə yolu nə üçün öz cəmiyyətlərində geniş uğur qazana bilmir? Əgər insanın fitrətində kamilliyə meyl varsa, bu çağırışlar nə üçün cavabsız qalır? İnsan niyə məhdudluğa can atır? Cavabı əslində dönə-dönə vermişik, yenə təkrar edək: kənar təsir çox güclüdür və məhz cəmiyyətə yönəlidir. Bundan əlavə, təbliğ olunan qərbli “kamilləşmə” nümunəsi gözlə görülür, əllə tutula bilirdi, ən əsası isə kütləvi xarakterlidir, əksəriyyətin əli çatır. Şərqdə kamilləşmə nümunəsi isə təklikdədir, çoxluq onu anlamır, qəbul etmir, bundan istifadə edən qərbyönlü dairələr onu mistikləşdirir, reallıqdan uzaq təqdim edirlər.

5. İnsanın öz köklərini dərinədən dərk etməsi onun güclü olması deməkdir .

Öz kökünü tanımaq deməklə biz heç də keçmişlə yaşamağı, qürur duymağı nəzərdə tutmuruq. Söhbət öz millətində məxsus qədim mədəniyyəti tanıyıb onun işlənməmiş potensialını açmaqdan, pozitiv cəhətlərini yeni şəraitdə yaşatmaqdan gedir. Bəli, bugünün həqiqəti budur ki, malik ol-

¹ *Махатма Ганди. Все люди – братья, с. 251.*

duğu mədəniyyətə, yüksək prinsiplərə, dərin imana baxmayaraq, Şərq yalqız və müstəqil deyil. Onun hesablaşmalı olduğu, təzyiqini hər zaman hiss etdiyi Qərb var. Lakin bu ona öz müstəqil inkişaf yolunu seçməyə və özünü təsdiqləməyə mane olmamalıdır. Söhbət siyasi, iqtisadi müstəqillikdən daha çox, mənəviyyatın, düşüncənin müstəqilliyindən gedir. Məsələn, Gandhi ehtiyat edir ki, “Qərbdən bizim ölkəmizə insan zəifliklərini xoş görən viruslara tutulmuş ədəbiyyat seli gəlib. O bizə çox cazibəli şəkildə təqdim olunur, ona görə də bizim gənclik heç vaxt olmadığı qədər ehtiyatlı olmalıdır. Bizim əsrimiz dəyişən ideallar və ağır sınaqlar əsridir”.¹ Əlbəttə, müasir gənc üçün informasiya xaosu arasında dinamik inkişafdən kənara çıxıb öz sabit kökünü axtarmaq, onu dərk etmək və onun üzərində öz düşüncələrini, gələcəyini qurmaq çox çətinidir. Lakin onu da mütləq vurğulamaq lazımdır ki, istər Tagor, istərsə də Gandhi, yaxud Neru – yalnız öz millətinin deyil, ümumiyyətlə bəşəriyyətin kamillik nümunəsi olan bu şəxsiyyətlər məhz öz təcrübələrindən çıxış ediblər və uğur qazanıblar. Təsadüfi deyil ki, Qərbin görkəmli filosofları, alimləri ilə yaxından dost, həmfikir olmaqları ilə yanaşı, onlar öz xalqının övladı idilər. Onlar Qərbi təmsil və ya təqlid etmirdilər, yalnız Qərb həqiqətləri ilə kifayətlənməli olan bəşəriyyətə Şərq həqiqətini də çatdırırdılar: düşüncələrdəki həqiqət obrazını tamamlayır, bütövləşdirirdilər. Maraqlıdır ki, amerikan şairi Ezra Paund Nobel mükafatı alan Rabindranath Tagora məhz “Qərb həyatının xaosu içərisində unudulan müdrik həqiqətləri bir daha xatırlatdığına görə” xüsusilə böyük dəyər verir.

¹ Yenə orada, s. 258.

Şərqlin idealları və gerçəklikləri

Şərq kamillik mücəssəməsinin başlıca konturlarını, prinsiplərini sadaladıq və bunun real nümunələrə istinad etdiyini əsaslandırdıq. Lakin bütün bu deyilənlərdə sətiraltı daha bir həqiqət də dönə-dönə təsdiqləndi: *Şərqdə kamil insan tənhadır, onun arxasınca apara biləcəyi davamçılığı ya azdır, ya da tamamilə yoxdur*. Daha qorxulusu isə, onlara alternativ başqa bir kamillik nümunəsinin təqdimatı və onların inkişafı üçün əlverişli şəraitin yaradılması prosesi daha sürətlə və geniş miqyasda gedir. Belə bir nəticə çıxartmaq olar ki, XX əsrdə Şərqdə iki fərqli proses müşahidə edilir. Bir tərəfdən, qeyd etdiyimiz kimi, Qərbin təsiri böyüməkdə idi. Məsələn, mövcud üç mədəniyyəti müqayisə edən Əhməd Ağaoğlu haqlı olaraq yazır: “İndi bu mədəniyyətlərin qarşılıqlı durumlarına sözüümüzü gətirərkən, bunlardan birisinin, yəni Qərb mədəniyyətinin qalib, digər ikisinin də, yəni İslam və Budda-Brəhmən mədəniyyətlərinin məğlub durumda olduqlarını görürük”.¹ Bəli, bu böyük və qarşısızalmaz bir proses idi. Qərb artıq qalib idi, “qaliblər isə ittiham olunurlar”.

Digər tərəfdən, milli dövlətlərin qurulmağına, yəni milli təfəkkürün inkişaf etdirilməsinə meyillər artmaqda idi. Artıq mütəfəkkirlər, ümumiyyətlə, insan barədə danışmaqla yanaşı, dövrün tələbi ilə ayrılıqda hindli, türk, rus ruhunu da müzakirə obyektinə etməli olurdular. Maraqlıdır ki, bu hərəkətlərin başında duranların kimliyini nəzərə alsaq, belə demək olar ki, bir sıra Şərq ölkələrində milli dövlətlərin qu-

¹ Ağaoğlu Əhməd. Üç mədəniyyət, s. 28.

rulması da əslində Qərbin təsirinin nəticəsi idi. Bu şəxslərin hərəkətinin stimulu kimi Qərb əsatirindən qurtulmaq istəyi olsa da, hər halda bu, Qərb nümunəsinin həyata keçirilməsi idi. Elə Azərbaycan və Türkiyə, yaxud Pakistan və Hindistan buna gözəl nümunə ola bilər.

Bunlarla yanaşı, bir faktor da diqqət mərkəzində saxlanılmalıdır. Qərbdə təhsil alan yüksək təfəkkürə və mənəviyyata sahib olan şəxslər Qərbin üzləşdiyi böyük problemi: insanın maddiyyatla məhdudlaşaraq mənəviyyatı arxa plana keçirməsini, elmi bütələşdirməsini və insanın enən xətt üzrə getməsini görməyə bilməzdilər. Bu hiss insan həyatında dinin, imanın əhəmiyyətli yer tutduğu Şərqə yad, yabançı idi. Böyük alim, Qərbin hökmranlığının artmasında və sabitləşməsində müstəsna rolu olan Albert Eynşteynlə söhbətində Rabindranath Tagor deyir: “Biz bizə xas olan məhdudluğa malik olmayan Ali İnsanı dərk edirik. Elm bir şəxsiyyətlə məhdudlaşdırılmayan şeylə məşğuldur, o, həqiqətin şəxssiz insan dünyasıdır. Din o həqiqətlərə çatır və onların bizim daha dərin tələbatlarımızla əlaqələrimizi təyin edir; bizim həqiqətə fərdi şüurumuzla çatmağımız ümumi əhəmiyyət qazanır. Din həqiqətlərə dəyər verir və biz həqiqəti onunla harmoniyanı hiss edərək anlayırıq”.¹ Bəli, Şərq mütəfəkkirləri məhz insansız dünyada yaşayan və ona səcdə edən insanın özünün insanlıqdan çıxmaq təhlükəsindən danışıq, ehtiyat edirlər. Məsələn, Vilfrid C. Smithin yazdığına görə, İngiltərə və Almaniyada hüquq təhsili alan Məhəmməd İqbal sonralar Avropa həyatında ona üç şeyin təsir

¹ Беседа Эйнштейна и Рабиндраната Тагора // <http://www.sacrum.ru/Modern/Tagor.htm>

etdiyini söyləyirdi: “Avropa həyatının canlılığı və dinamizmi, insanın önünə açılan hüdudsuz imkanlar və kapitalist cəmiyyətin Avropa insanının üzərində insanılıqdan uzaqlaşdıran (dehumanizing) təsiri”¹. İqbal həm də filosof idi və o da digər Şərq filosofları kimi, Qərbin süqutunu görməyə bilməzdi və ilk reaksiya, təbii ki, öz xalqının xilas olmalı idi. Üstəlik Qərbin Şərqi insafsızcasına istismar etməsi, əvəzində isə səfalət və münaqişələr verməsi düşüncə sahiblərinin gözündən qaça bilməzdi. Qərb təfəkkürünün hökm sürdüyü, qərbləşmə selinin bütün milli spesifiklikləri yuyub apardığı bir dövrdə bir millət kimi öz dəyərlərini qoruyub saxlamaq həm böyük hünər, həm də irəliyə bir addım ola bilərdi. Problemin mahiyyətini dərk edən ziyalı Qərbdəki insansızlaşma təhlükəsini öz ölkəsinə nəinki gətirmək istəməirdi, həm də ölkəsini Qərbin təsirindən qurtarmaq istəyirdi. Tagor ömrünün sonunda yazırdı: “Qərb sivilizasiyasının yetirməsi olan zorakılıq ruhu yuxudan oyanıb: insan ruhlarını murdarlayır, özünün üfunəti ilə bütün dünyada havanı zəhərləyir... Nə vaxtsa mən bütün qəlbimlə inanırdım ki, guya Avropanın mənəvi zənginliyi yeni həqiqi gözə sivilizasiyanın mənbəyi olacaq. İndi, həyatla vidalaşdığım bir məqamda bu inam artıq yoxdur”². Həqiqətən də Şərq mütəfəkkirləri – Şərqi kamil insanları ilk növbədə öz xalqının ruhunda, mənəviyyatında qədim mədəniyyətindən, imanından qalan, bu günə kimi az-çox qorunan yaradıcılıq enerjisi vasitəsi ilə bir millət kimi qalmaq uğrunda çalışırdı. Məsələn, Tolstoy “Özünü inanın” adlı əsərində gənclərə dövrə hakim kəsilmiş mənəmlilik, şöhrətpərəstlik hissindən uzaq

¹ *Fahri M.* İslam felsefəsi tarixi. Terc. K.Turhan, İstanbul, 1998, s. 352.

² *Tagor Рабиндранат.* Кризис цивилизации, с. 335.

olmağı nəsihət edərək yazır: “...Ruhunuzun əsas istəyi ən yaxşı olmaq olanda, özünüzə inanın. Mən demirəm ki, kamilləşin, çünki özünü kamilləşdirmədə nə isə şəxsi bir şey, xudpəsəndlik var. Mən deyirəm, sizə həyat verən Allahın istədiyi kimi olun, içinizdə fitrətən qoyulmuş Ona bənzərliyi kəşf edin”.¹ Cəsarətlə demək olar ki, Tolstoyun sözləri onun bütün yaradıcılığının, rus xalqına, hətta bəşəriyyətə demək istədiyi ən dəyərli fikirlərinin ifadəsidir. Əhməd Ağaoğlunun da qeyd etdiyi kimi, Tolstoy Qərb mədəniyyətinə, Qərbin diktəsini qəbul etmirdi, çünki onu təhlükəli, insanı özündən uzaqlaşdıran səbəb hesab edirdi. O, öz tarixi enerjisini tapmağa çağırırdı. Tolstoyun zorakılıq əleyhinə mübarizə aparmasını, insanların içində ilahi işığı yandırmaq cəhdləri, nəfsini davamlı islah etməsi, ən vacibi isə, öz xalqı üçün mömin bir bələdçi olmasını Mahatma Gandhi də qeyd edir və onu həqiqi bir kamillik mücəssəməsi hesab edir.² Əslində, istər Tolstoyun, istərsə onun düşüncələrini yüksək dəyərləndirən mütəfəkkirlər bir ideyanı vurğulayırlar: məhz bu işiq insanların orijinallığını qorumaq və kamillik zirvəsinə qaldırmaq iqtidarındadır.

Bəli, bir rus yazıçısı və mütəfəkkiri olaraq Tolstoy, hər nə qədər Qərb düşüncəsinin, daha dəqiq ifadə etsək, Şərq ənənələrini sarsıtmaq istəyən yad təsirlərin əleyhinə çıxış etsə də, bu təsir öz işini görürdü. Belə ki, artıq XX əsrdə Qərb fəlsəfi cərəyanları artıq bu məkanda da yayılmağa, davamçıları yetişməyə başladı. Bununla belə maraqlı və əhəmiyyətli bir faktdır ki, bu cərəyanların Qərbi təqlid edən, öz vətəninə onun kölgəsi olan şəxslər deyil, məhz

¹ *Толстой Л.Н. Верьте себе // <http://www.bookmate.com/r#d=DPj2wNvk>*

² *Ганди Махатма. Все люди – братья, с. 256.*

Qərb təfəkkürünü öz milli spesifiklikləri ilə sintez edə bilən nümayəndələri həm öz milli təfəkkür tarixində yeni addım ata bilib, həm də dünya fəlsəfə tarixində qala biliblər. Məsələn, ekzistensializm fəlsəfəsinin nümayəndəsi *Nikolay Aleksandroviç Berdyayev* (1874-1948) kimi.

Əslində, N.A.Berdyayevin görüşləri bir ekzistensialistdən daha çox rus xalqının və XX əsr Şərq düşüncəsinin bir nümayəndəsi, eyni zamanda, insanlığın böhranını aydın hiss edən bir filosof kimi araşdırılmalıdır. Məsələn, o yazır ki, “Mən həm mənim Vətənim, həm də bütün dünya üçün fəlakətli olan bir dövrdə yaşamağı olmuşam. Mənim gözlərim qarşısında bütöv dünyalar məhv olub, yeniləri yaranıb. Mən insan talelərinin qeyri-adi eniş-yoxuşlarını müşahidə edə bilmişəm. Mən insanların transformasiyasını, uyğunlaşmasını, satqınlığını görmüşəm və bu, yəqin ki, həyatımın ən ağır vaxtları idi. Yaşadığım sınaqlardan mən Ali Qüvvənin məni qorumasına və məni məhv olmağa qoymayacağına inamı götürdüm”.¹ Bu, həm Sovet İmperiyasının quruluşunun şahidi olan, onun təzyiqini ilk hiss edən, həm də Qərb cəmiyyətində yaşamış bir insandan daha çox, insanın və ümumilikdə insanlığın tənəzzül tarixinin ən yaxın müşahidəçisi olmuş və bütün bunlarda xilas yolunu nəinki görmüş, həm də ondan istifadə etmiş bir filosofun etirafıdır. Burada maddi dünyanın tələbləri ilə insan sifətini itirmiş bir varlıqla ən sərt şəraitdə öz “Mən”ini ilahi imanla xilas edən insan qarşı qarşıya gəlir və ikinci üstün gəlir.

Berdyayev insanlığın üzləşdiyi fəlakətin iki səbəbini göstərir: imanın itirilməsi və elmin hakimiyyətinin artması,

¹ *Бердяев Н.А. Самопознание: (Опыт философской автобиографии)*. М., 1991. с. 9.

hətta mütləqləşdirilməsi. Əslində ikinci birincinin davamı, yaxud nəticəsidir. Belə ki, imanın itirilməsi özü iki istiqamətli bir prosesin tərkib hissəsidir. Xristianlığın bir iman mənbəyi kimi tənəzzülə uğraması, bir tərəfdən, başqa bir iman obyektinin axtarılmasına səbəb oldusa, digər tərəfdən, ümumiyyətlə imansız, əqidəsiz bir insanın yaranmasına gətirdi. Birinci halda iman obyektini kimi elm, texnika çıxış etdi. İkinci halda münasibətlər inkar üzərində quruldu və tam bir kaos yarandı. Filosof yazır: “İki böhran var: xristianlıqdan kənar və antixristian dünyanın böhranı və xristian dünyasının, xristianlığın öz içindəki böhranı. İkinci böhran birincidən daha dərinidir. Dünyada nə baş verirsə, bizə nə təsir göstərir, onun mənbəyi daxildə, mənəviyyatdadır... Dünya Allahdan imtinadan keçir... Dünyanın Allahdan imtinası onun yüküdür, ağırlığıdır.”¹ Berdyayevin vurğulamaq istədiyi məsələ dayağını, əqidəsini itirmiş bir insanın sanki özünə bir yük olması və bu yük ağırlığı altında dünyanı da uçuruma aparmasıdır. Digər tərəfdən, xaosa üstünlük verməyin, yaxud imansızlığın özü də bir inama çevrilirdi. Berdyayev bir Şərq filosofu kimi çıxış yolunu şəxsiyyətin mənəviyyatında, daxili dünyasında axtarır: “Şəxsiyyət özü şərtsiz və ali dəyərdir, lakin o, yalnız fəvqəlxəssə dəyərlər olarsa, mövcud olar, çünki onlarsız mövcud ola bilməz. Bu isə o deməkdir ki, şəxsiyyətin varlığı Allahın varlığını şərtləndirir, şəxsiyyətin dəyəri Allahın ali dəyərini şərtləndirir. Əgər Allah fəvqəlxəssə dəyərlərin mənbəyi kimi yoxdursa, onda şəxsiyyətin də dəyəri yoxdur, ancaq təbii cinsi həyata

¹ Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // О назначении человека. М.: Республика, 1993 М., АСТ, 2011, с. 257.

tabe olan fərd var”.¹

Bəli, insan bir mikrokosmdur, əgər ilahi aləmlə əlaqəsi varsa. Əks halda, bioloji varlıq kimi o sadəcə maddi bədənəndən ibarətdir, məhduddur. Deməli, insan öz məhdud dünyasından çıxıb sonsuzluğa keçməlidir ki, kəşf oluna, inkişaf edə, kamilləşə bilsin. Lakin burada bir təhlükəli məqam var: insan yüksəlmək əvəzinə, Tanrını öz səviyyəsinə endirmək istəyir. Belə ki, insan təfəkkürü o dərəcədə daralmış, o dərəcədə məhdudlaşmışdır ki, tanrını da yalnız bu çərçivədə anlamaq, qəbul etmək iqtidarındadır və buna cəhd edir. Bunun başqa bir təzahürü də, insanın özünü tanılaşdırmaq həvəsidir. Berdyayev yazır: “Eybəcər antropomorfizm o deyildi ki, Allaha insanlıq, mərhəmətlik keyfiyyəti versin, ondan cavab sevgi gözləsin. Pis olan Ona insansızlıq, qəddarlıq və hakimlik keyfiyyətlərinin verilməsi idi... Həqiqi insanlıqda yalnız insanın təbiəti deyil, həm də Allahın özü açıılır.”²

İnsanın geniş imkanları yalnız imanla, Allahla bağlıdır və imandan kənarında o, ümumiyyətlə insan deyil: “Şəxsiyyət əbədiyyətdə yaranmış İlahi ideya və İlahi fikirdir”.³ İnsan bunu qəbul etdi, ya etmədi, o, həm də ilahi varlıqdır və onu ancaq maddi varlıq kimi öyrənməyə çalışmaq, dərk etmək qüsurlu nəticəyə gətirər. Deməli, iman həm də insanı öyrənmək üçün vacibdir: “İnsanı yalnız Allaha münasibəti ilə anlamaq mümkündür. İnsanı ondan aşağı olanla anlamaq olmaz. Onu yalnız ondan yuxarı olanla anlamaq olar. Ona

¹ Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1993, с.64.

² Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика..., с. 258.

³ Бердяев Н.А. О назначении человека, с. 63.

görə də, insan problemi bütün dərinliyi ilə yalnız dini şüurda qoyulur.”¹ Maraqlı bir məqamın şahidi oluruq: Berdyayev XX əsrin əvvəllərində, hətta üçüncü onilliyində, yəni Qərbdə elmin, texnikanın hakimiyyətinin möhkəmləndiyi, insanın elmi bütələşdirdiyi və bunun uğurlu nəticələrini gördüyü bir vaxtda tənqidi mövqə tutur: “Mən fenomenoloji metodun psixologiyada məhsuldar ola biləcəyinə, metafizikanın və meta-tarixin dərkinə kömək edəcəyinə inanmıram, əgər buna metod demək mümkündürsə. Mən yalnız ekzistensial-antropoloji və dini-mənəvi metoda inanıram. Husserl fenomenoloji metodla mahiyyəti öyrənmək istəyir, Haydegger isə fenomenoloji metodla təcəssüm olunmağı öyrənmək istəyir. Lakin bu zaman var olan itir və insanın həyatının, dünyanın və Allahın sirrini örtən obyektivləşmə baş verir... Fəlsəfədə yeganə doğru yol ekspressionizmdir. Ekzistensial fəlsəfə mənim şəxsi taleyimə ifadəsidir, lakin mənim taleyim həm də dünyanın və insanın taleyini ifadə etməlidir. Bu, fərdidən ümumiyyə keçid deyil, universalın fərdidə intuitiv açılışdır.”² Husserlin fəlsəfəni elmləşdirməsi, Haydeggerin varlıq təlimindən Allah və şüuru ümumiyyətlə çıxartması dövrün tələbi idi. Berdyayevin mikro-kosm və ilahi aləmə keçid olan insanı isə artıq unudulmaqda idi. O, öz görüşlərində ilahi sonsuzluğa və insanın bu əbədi dünyanın bir zərrəsi ola bilmək imkanından israrla danışıq: “Sonsuz vəhy özünü sonluda göstərir, lakin sonlu heç vaxt özündə sonsuzu ehtiva edə bilməz, həmişə sonsuzun perspektivi qalır, sonsuz yaradıcılıq və sonsuz vəhy. İnsan statik, bir dəfəlik hazır şəkildə verilmiş bir varlıq deyil.

¹ Yenə orada, s. 56.

² *Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика...*, s. 255.

İnsan dinamik, yaradıcı və inkişaf edəndir. Onda sonsuz gizlidir".¹ Daha maraqlı bir fakt isə Berdyayevin Kantdan başlayan bir ideyaya qarşı çıxmasıdır: ilahi aləmin insan təfəkkürü üçün transsendent qalması. Filosof yazır: "Sonlunun kristallaşdırılması yalnız gələcəyin deyil, keçmişin də perspektivlərini təhrif edir. Məhdud, sıxılmış və səthi şüur sıradan bir insanın məişət şüurudur və vəhyi öz təbiətinə müvafiq olaraq qəbul edir."² Qərbdə yaşayan Berdyayev XX əsr, hətta XVIII-XIX əsrlər Qərb cəmiyyəti üçün yad olan bir insan və ideali tərənnüm edir". Səbəb nədir? Səbəb N.A.Berdyayevin şərqli bir təfəkkürə malik olmasıdır. Təsadüfi deyil ki, ekzistensializmi təhlil edən Xəlilov yazır: "Məgər ekzistensializm Qərbdə yaranmış Şərq hadisəsi deyilmi? Yox, əksinə, bu təlimlər Avropaya və ya Qərbə aid olmayıb, Şərqə qayıdışın və ya Şərqlə sintezin mahiyyətini ifadə edir".³ Bəli, Tagor haqqında Amerika şairinin sözlərini də bura əlavə etsək, belə məlum olacaq ki, Şərq Qərbə məhz ruh verməklə, unudduqlarını xatırlatmaqla ona böyük xidmət göstərirdi.

Deyilənlərdən belə nəticə çıxartmaq olur ki, Şərq özü üçün sintez yolunu və bununla həm milli-mənəvi köklərini qoruyub saxlamaq, həm də Qərblə ayaqlaşmaq üsulunu seçdi. O, bir tərəfdən, Qərbdən fərqli olaraq, dini qoruyub saxlamaq, yeni dövrə uyğun islahatlar aparmaq, dinin mütərəqqi potensialını istifadə etmək istəsə də, digər tərəfdən, Qərb amili ilə də hesablaşmalı olurdu. O, qlobal şəkildə gedən, qarşısındakı hər şeyi ağuşuna alan idarəolunmaz sel kimi proseslərlə ayaqlaşmaq, itib-batmamaq, ən vacibi isə, Qər-

¹ Yenə orada, s. 266.

² Yenə orada, s. 266.

³ Xəlilov S.S. Fəlsəfə: tarix və müasirlik, s. 136.

bin yeminə çevrilməmək üçün yenə də Qərb təcrübəsindən yararlanaraq öz milli ideologiyasını qurmaq uğrunda çalışdı. Təbii ki, bu, çətin missiya idi. Mütəfəkkirlərin görüşlərindən belə məlum olur ki, istər Hindistanın, istər Pakistanın, istərsə başqa Şərq ölkələrinin mütəfəkkirləri öz xalqlarını oyatmaq, inkişaf etdirmək istəsələr də, gözlədikləri nəticələri əldə edə bilmirdilər. Hər şeydən əvvəl millət özünü dərk edə bilməli, özünün mənəvi və maddi potensialını dəyərləndirə bilməli idi ki, öz liderini də tanıсын, onun arxasına getsin. Məsələn, İqbal təəssüflə öz millətini heç cür “oyada bilmədiyini” deməklə yanaşı böyük bir əminliklə yazır: “Həqiqət budur ki, hal-hazırda müsəlman millətləri içərisində doqmatik yuxudan oyanaraq fərdi şüura çatmış yeganə millət türklərdir. Zehni hürriyyət haqqını tələb edən yalnız Türkiyədir. İdeal olandan həqiqətə keçən yalnız odur və bu keçid asan olmayıb”.¹

İslam dünyasında az qala bir qəhrəmanlığa bərabər tutulan təkrarçılığı pisləyən filosof türklərin islam aləmində öz sözlərini demək qüdrətində olmaqları ilə fərqləndiklərini vurğulayır: “Oxşar düşüncə və duyğuları sadalamaq, bizcə heç bir düşüncə və duyğuya sahib olmamaq deməkdir. Bu gün müsəlman ölkələrin çoxunun vəziyyəti belədir. Onlar keçmiş ənənə və dəyərlərini qeyri-şüuri bir şəkildə təkrarlayırlar. Halbuki türklər yeni-yeni dəyərlər yaradırlar. Türk milləti böyük təcrübələrdən keçdikdən sonra öz daxili mənliyini kəşf etmişdir. Onda həyat və hərəkət vardır. O tərpənməyə, genişlənməyə və böyüməyə başlamışdır”.²

Oxşar fikrə ərəb mühacir yazarı Əmin ər-Reyhaniyə

¹ *İqbal M.* İslam düşüncəsində hərəkət prinsipi // Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər jurnalı, № 4, 2009, s. 181.

² Yenə orada.

də rast gəlmək olar. O, digər müsəlman qadınları arasında məhz türk qadınlarının Qərb mədəniyyətini mənimsədiyini, azadlıq əldə etdiyini yazır.¹ Əslində, XX əsr türk mütəfəkkir və alimlərinin özləri də mənəvi güclərini dərk edirdilər. Məsələn, Ziya Gökalp əmindir ki, “alman filosofu Nitsşenin xəyal etdiyi fəvqəlinşan türklərdir. Türklər hər əsrin yeni insanlarıdır. Buna görədir ki, yeni həyat bütün gənclərin anası olan Türklükdən doğulacaqdır”.² Yaxud son 300 ildə Qərbdə ən gənc professor kimi tanınan görkəmli kimyaçı Oqtay Sinanoğlu əminliklə deyir ki, Şərqi mənəvi zənginliyi və Qərbin maddiyyəti arasında körpü qurmaq missiyası türklərin üzərinə düşür. Çünki əlverişli coğrafi mövqeyi onlara mədəniyyət və mənəviyyət zənginliyi bəxş etmişdir.³

Əgər tarixə nəzər salsaq, görərik ki, həqiqətən, XX əsrin əvvəlində Şərqdə gedən proseslərin ilk bəhrəsini türklər əldə edib. Yəni həmin dövrdə ən mütərəqqi – Şərq və Qərbin yüksək prinsiplərini özündə ehtiva edən ideologiyasını təqdim edən və onun təməlləri üzərində qərbşayağı ilk respublikanı – Azərbaycan Cümhuriyyətini quran türklər – Azərbaycan türkləri olub. Söhbət “avropalaşma-islamlaşma-türkləşmə” ideologiyasından gedir. Onu da əlavə edim ki, bu ideologiya əslində Şərqdə qurulan əksər dövlətlərin təməl prinsipi olub: Pakistanın, Hindistanın, Azərbaycanın və s. Bu səbəbdən biz də onun təhlilində əsasən milliləşmə məfhumundan istifadə edəcəyik.

¹ *Rihani Ameen F.* Women in the Near East // *Ameen F.Rihani.* The White Way and the Desert. Platform International Washington D.C., 2002, s. 99-107.

² *Gökalp Ziya.* Türkçülük nedir? // Hilmi Ziya Ülken. Seçmə eserləri-i. Ziya Gökalp. İstanbul, Sosial bilimler, 2007, s. 49.

³ *Sinanoğlu Oktay.* Bir Nev-York Rüyası. “Bye-Bye” Türkçe, İstanbul, Otopsi, s. 121-122.

***Şərqlin müqəddəs üçlüyü:
millət, Qərb mədəniyyəti və iman***

XX əsr türk dünyasının görkəmli ideoloqu Əli bəy Hüseynzadə əslində bütün Şərq üçün səciyyəvi olan prosesləri, cəhdləri “türk qanlı, islam imanlı və firəng geyimli olaq” kimi xarakterizə edir. Dövrün kamillik mücəssəməsi sayıla bilən bu formul özündə üç əsas komponenti cəmləşdirir – milli kimlik, Qərb mədəniyyəti və dini etiqad. Bu üçlük insanı bütünlüklə əhatə edir: onun şəxsiyyətini, kimliyini, Mən-liyini, digər millətlər arasında spesifikliyini qoruyan *milli kimlik*; onun bugününü, gələcəyini təmin edən və daha güclü millətlər arasında varlığını qoruyub saxlayan, onlarla eyni hüquqlu mövqə verən *Qərb mədəniyyəti, təcürbəsi*; daha dəqiq desək, cəmiyyət quruluşu, elmin inkişafı, nəhayət, insanın yüksək mənəviyyatını, əxlaqını və kamilləşmə stimulumu təmin edən *dini etiqad, iman*.

Milli ruhun və kimliyinin qorunmasında mütəfəkkirlərin önəm verdiyi ilk şey dildir. Məhz doğma dil milli ruhun potensialını, istedadını üzə çıxarmaq iqtidarındadır. Əli bəy Hüseynzadə yazır: “Mədəniyyətə xidmət üçün türk qövmünün fitrətində fəvqəladə bir istedad və zəka vardır. Belə olduğu üçün türklər ülum və fünuna pək böyük xidmətlərdə bulunmuşlardır. Ancaq bizim çoxumuz hənuz bunu bilmiyoruz. Çünki türklərin özləri tərəfindən yazılan asarı unudub türk tarixinə türk olmayanların, məsələn ərə-

bin, farsın, rusun, firəngin, çinlinin gözü ilə baxırız.”¹ İstər XIX əsrdə Hegel, istər XX əsrdə Cübran, yaxud Haydegger, Hüseyinzadə, istərsə də XXI əsrdə Xəlilov fəlsəfi təfəkkürün, millətin inkişafında dilin inkişafı üzərində durublar.

Haydegger yazır ki, “dil – varlığın evidir”², S.Xəlilov isə, “dil – dünyanın bir modelidir”,³ – deyə bildirir. Deməli, dil – həm immanent hadisədir və “mən”in ifadəsidir, həm də kənar dünyanın bu “mən”dəki inikasıdır. Bir növ dil – iki dünyanın ehtivasıdır. Bu baxımdan, dil və təfəkkür faktorlarının bir-birini tamamlaması xüsusi əhəmiyyət daşıyır. Təbii ki, bunların tarazlığının pozulan vaxtları da olur. Belə ki, *bir var dil təfəkkürün ifadəçisi olur, bir də var dil təfəkkürün istiqamətləndiricisi*. Əlbəttə, elə sahələr var ki, xüsusilə dəqiq elmlərdə, dil istər-istəməz “xidmətçidir”. Lakin humanitar sahədə eyni şeyi demək çətindir. Məsələn, hazırda ingilis dili bir dil kimi digər dilləri üstələməklə yanaşı, təfəkkürləri də müəyyən dərəcədə istiqamətləndirir.

Məhəmməd İqbal əsas əsərini – “İslam düşüncəsinin rekonstruksiyasını” – ingilis dilində qələmə alsada, təfəkkür qərbli təfəkkürü deyil. Üstəlik yada salsaq ki, filosofun ruhunu ifadə edən şeirləri urducadır, onda təfəkkürün dilə nisbətdə necə hakim mövqedə durduğu aydın olar. Deməli, təfəkkür gərək elə bir zirvəyə – fəlsəfi zirvəyə qalxa bilsin ki, nüfuzədiçi və dinamik enerjijə malik dilin imkanlarının

¹ *Hüseyinzadə Əli bəy*. Türk dilinin vəzifeyi-mədəniyyəsi // Seçilmiş əsərləri. Bakı, Çarşıoğlu, 2007, s. 284.

² *Хайдеггер М.* Время и бытие. Статьи и выступления. М.: Республика, 1993, s. 192.

³ *Xəlilov S.* Dildə yatan fəlsəfə. «Şüurun yeri» haqqında // Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər jurnalı. № 4, 2008, s. 180.

və tələblərinin əlində aciz qalmasın. *Humanitar sahədə, xüsusilə fəlsəfədə bu zirvə yalnız milli təfəkkürlə, milli ruhla fəth edilə bilir.* Cübranın da dediyi kimi, “dil bütün millətin və ya onun ümumi mahiyyətinin yaradıcılıq təzahürlərindən biridir. Əgər yaradıcılıq zəifləyirsə, dilin inkişafı da dayanır”.¹ Məhz bu səbəbdəndir ki, elmi əsərini hansı dildə yazırsa yazsın, mütəfəkkir öz ruhunun dediklərini, öz millətinə ünvanlanmış düşüncələrini doğma dilində ifadə edir. Və bu da əhəmiyyətli bir faktdır ki, fəlsəfi zirvədə “yerləşmiş” ruh, təfəkkür üçün yad dil, yad mühit, yad təfəkkür heç bir maneə və təhlükə kəsb etmir.

Bununla yanaşı, qeyd etdiyimiz kimi, dil və təfəkkür bir-birini tamamlamalıdır, bir-birinin inkişafını stimullaşdırmalıdır. Təsadüfi deyil ki, fəlsəfə tarixində əhəmiyyətli yerlərdən birini tutan alman fəlsəfəsinin formalaşmasında və inkişafında yüksək zirvəyə qalxa bilməsində, Hegelin də etiraf etdiyi kimi, “yalnız alman təfəkkürü, onun fəlsəfi ənənələri deyil, həm də alman dilinin verdiyi imkanlar müəyyən rol oynamışdır”.² Azərbaycanda dil və təfəkkürün qarşılıqlı əlaqəsini öyrənən S.Xəlilovun fikrinə görə, müəyyən səbəblər üzündən elmin geri qalması, milli fəlsəfi fikrin buxovlanması dilin inkişaf ahəngini pozur və “artıq ahəngi pozulmuş dil özü də elmi-fəlsəfi fikrin inkişafına mane olan amillərdən birinə çevrilir. Dilin məhdudluğu təfəkkürə də çəpər çəkməyə başlayır”.³

Əhəmiyyətli məqamlardan biri də dilin dinamikliyi məsələsidir. Əgər dil və təfəkkürün qarşılıqlı əlaqəsindən danışırıqsa, onda təfəkkürlə bərabər dilin də inkişaf etməsi

¹ *Cübran.* Ərəb dilinin gələcəyi, s. 190.

² *Xəlilov S.* Təhsil, təlim, tərbiyə. Bakı, 2005, s. 312.

³ Yenə orada, s. 311.

məntiqli haldır. Məsələn, Əli bəy Hüseynzadə özünün “Qəzetimizin dili haqqında bir neçə söz”, “Türk dilini öyrənməyin fəvaidi”, “Türk dilinin vəzifeyi-mədəniyyəsi” və s. məqalələrində yeni türk dilinin formalaşmasının, zənginləşməsinin, ingilis, fransız və s. Avropa dilləri qədər güclənib, bir sırada dayana bilməsini vurğulayır. Ziya Gökalp dilin inkişafında bir tərəfdən millətin tarixinin və mədəniyyətinin ayrılmaz və üzvi hissəsi olan dinin, digər tərəfdən, gələcəyin qurulmasında danılmaz fakt olan Qərbin rolunu xüsusi vurğulayırlar: “Dilimizi məna etibarı ilə müasirləşdirmək, terminlər baxımından İslamlaşdırmaq lazım olduğu kimi, qrammatika, imla baxımından da mütləq türkləşdirmək lazımdır. Türkcədə terminlərdən başqa bütün kəlmələr, mümkünsə, türkcə olmalı, yaxud türkcələşmiş olmalıdır”.¹

Bu təhlillərdən belə bir maraqlı nəticə də çıxartmaq mümkündür ki, mütəfəkkirlər hər nə qədər başqa dillər, mədəniyyətlər vasitəsilə türk dilinin zənginləşməsinin tərəfdarı olsalar da, türk dilinin, türkcənin özgüləşməsinin qəti əleyhinədirlər. Onlar türkün öz kimliyini dərk edərək öz uğurlarına sahib çıxmağın vacibliyini vurğulayır. Və bütün bunlarda əsas məqsəd, Əli bəyin vurğuladığı kimi, türk dilini Asiyada hakim dil səviyyəsinə qaldırmaqla yanaşı, Avropa dillərinin qarşısında aciz durumdan çıxartmaqdır. Bu isə millətin eyni vəziyyətdən çıxması deməkdir.

Dil – körpüdür. Bir tərəfdən, öz millətinin ən dəyərli xəzinəsini dünya arenasına çıxardır, digər tərəfdən, başqa millətlərin xəzinəsini öz xalqına çatdırır. Və burada hansı

¹ *Gökalp Ziya*. Türkleşmək, islamlaşmaq, muasirləşmək // *Hilmi Ziya Ülken*. Seçmə eserləri-i. Ziya Gökalp. İstanbul, Sosial bilimler, 2007, s. 10.

dilin olması ən əhəmiyyətli məsələdir. 2013 il London Kitab Sərgisi barədə təəssüratlarını yazan gənc tədqiqatçı Nərmən Kamal belə bir məsələyə diqqət verib: “Elif Şafak deyir ki, onun ölkəsində və dünyanın başqa qeyri-İngilisdilli ölkələrində elə orijinal, elə heyrətamiz, eksperimental, hamımızın əlimizdə çıraqa axtardığımız elə fərqli səsi olan əsərlər yazılır ki, İngilisdilli dünya onlardan xəbərsizdir, ona görə ki, onlar İngilis dilində yazılmayıblar, tərcümə olunmur, yaxud da pis tərcümə olunurlar”.¹ Bu sözlər sanki bütün problemləri ifadə edən bir gül dəstəsidir: İngilis dili həkimdir və bütün millətlər öz düşüncələrini həmin dilə uyğunlaşdırmalıdırlar; sənin millətin ən nadir xəzinəyə malik olsa belə, İngilis dilini bilmədiyinə görə geridəqalmış, savadsız, cahil hesab ediləcək, yenə də İngilis dilini bilmədiyinə görə dünyada gedən proseslərə öz prizmandan qiymət verə bilmirsən, nəyin yaxşı, nəyin pis, nəyin sənin millətin üçün xeyirli, nəyin zərərli olduğunu seçmək imkanın olmur və daha nələr. Əslində, XX əsrin əvvəllərində Məhəmməd Hadi deyəndə ki, “Yox imzası millətimin imzalar içində” bəlkə də bunu nəzərdə tuturdu.

Təfəkkürün yeni orijinal ideyalarla zənginləşməsi azdır, bunu ifadə edə biləcək, hətta ona daha da dərinə getməyə imkan verən dil olmalıdır. Deyilənlərlə yanaşı, əhəmiyyətli bir fakt da vurğulanmalıdır. Filosoflar, mütəfəkkirlər dil və fəlsəfəyə bir-birini qarşılıqlı tənzimləyici qüvvə kimi baxsalar da, XX əsrdə Şərqi təfəkküründə bədii ədəbiyyat üstünlük qazanmışdı. Xatırladaq ki, XVIII əsr Qərb fəlsəfə-

¹ Elif Şafakı dinləmək və... Azərbaycan stendinə baxmaq (Nərmən Kamal Londondan yazır)

<http://www.azadliq.org/content/article/24958521.html>

si də əsasən şair və yazıçılar vasitəsilə inkişaf edir, yaşayırdı. Təsadüfi deyil ki, Haydegger düşüncə sahiblərini və şairləri varlığın evinin – dilin qoruyucusu adlandırır.¹ Ərəb dilinin gələcəyindən narahat olan Cübran da belə hesab edir ki, bu dili “diriltməyin yeganə üsulu şairin ürəyində, dilindədir. Şair xalqın yaradıcı gücünün ifadəçisi, ruh aləmində baş verənləri əql dünyasına ötürən, bilik dünyasında baş verənləri bilik xəzinəsinə toplayan bir bələdçidir”.² Bəli, şairlər dili zənginləşdirən, onun saflığını qoruyanlardır. Eyni halı XX əsrdə Şərqdə müşahidə etmək mümkündür. Başqa sözlə desək, bu dövr Şərq düşüncəsini təhlil edən şəxs Hindistandan Rabindranath Tagora, Türkiyədən Ziya Gökalpa, Azərbaycandan Hüseyn Cavidə və başqa şairlərə, yazıçılara müraciət etmədən mükəmməl mənzərəni verə bilməz.

Ədəbiyyat həm dövrün ruhunu bədii obrazlarla, hətta kim dairədən çəkinmədən verə bilir, həm dilin bütün yaradıcı potensialını, dərin qatlarını açmağa bilir, həm də bədii metodlarla dilin leksik fondunu zənginləşdirməklə yanaşı, təfəkkürün də əhatə dairəsini genişləndirir. Oxucunun özü ilə qədim bir qəhrəmanı, fərqli bir millətin nümayəndəsini müqayisə etmək, paralellə aparmaq imkanı yaranır.

Nəhayət, dil barədə qısa təhlilimizi yekunlaşdıraraq qeyd edək ki, məqsədimiz dilin fəlsəfəsini açmaq yox, onun milli kimliyin formalaşmasında rolunu vurğulamaqdır. Başqa sözlə desək, dil deməklə, biz həm fəlsəfi və bədii təfəkkürün düzgün inkişafını, həm dinamikliyə, yeniliyə açıq düşüncəni, həm də yad təsirlərə qarşı güclü təməli nəzərdə tuturuq. Bu təməl isə, milli ruhdur.

¹ *Хайдеггер М.* Время и бытие, с. 192.

² *Сүбран.* Ərəb dilinin gələcəyi, s. 194.

XX əsr Şərq ideoloqlarının “müqəddəs üçlüyünün” ikinci tərəfi Qərb mədəniyyətini mənimsəməkdir.

Dünyada, xüsusilə Avropa və Rusiyada gedən proseslərdən xəbərdar olan və onları təhlil edən mütəfəkkirlər, təbii ki, Qərbdə gedən inkişafın, dünya üzərində hakimlik iddiasının günü gündən artmasının, Qərbin tanrısına çevrilmiş elmin inkişafının əhəmiyyətini gözəl dərk edirdilər. Bu baxımdan, kamil, dövrünün nümunəsi ola biləcək bir insanın ikinci vacib komponentinin müasirləşmə, qərbləşmə olması təsadüfi deyil. Bu, dövrün tələbi, “təbii seçimin” qanunlarıdır. Əli bəy Hüseynzadə təsadüfən demir ki, “Qalib olmaq o cəmətindir ki, həyata açıq göz ilə nəzər edər, zəmanənin ruhunu, icabatını (tələbini) anlar, dərk edər”.¹ Lakin bu qərbləşmə kor-korana, özü varlığından uzaqlaşmaqla olmamalıdır. Əli bəy Hüseynzadənin düşüncələrindən çıxış edərək iki vacib anı önə çəkək: qərbləşən “libasımız”, yəni zahirimiz olmalıdır, ruhumuz isə özümüzlə qalmalıdır. Təsadüfi deyil ki, Ziya Gökalp da yazır ki, “Modernləşmə ehtiyacı bizə Avropadan elmi və əməli alətlərlə fənlərin (texniki avadanlıq) alınmasını əmr edir. Avropada dindən və milliyətdən doğan, bu səbəbdən bizdə də bu mənbələrdən araşdırılması lazım olan bəzi mənəvi ehtiyaclarımız var ki, avadanlıq kimi onları da Qərbdən almaq lazım deyil”.² Deməli, müasirləşmək ilk növbədə elmi mənimsəmək və düzgün tətbiq etməkdir. Təsadüfi deyil ki, eyni üsuldən istifadə edən Malayziya bu gün öz güclü

¹ *Hüseynzadə Əli bəy*. Milliyyət və insaniyyət // Seçilmiş əsərləri. Bakı, Çarşıoğlu, 2007, s. 140.

² *Gökalp Ziya*. Türkleşmək, islamlaşmaq, muasirləşmək // *Hilmi Ziya Ülken*. Seçmə eserləri-i. Ziya Gökalp. İstanbul, Sosial bilimler, 2007, s. 7.

dövlətini qurub və uğurla inkişaf etməkdədir.

Müasirliyi zahirlə, elmlə məhdudlaşdırmaqla mütəfəkkirlər şərqli insanı təqlidçilikdən uzaq durmağa, öz halını dərk etməyə çağırırlar. Qərbin Şərqə bir təminat mənbəyi, eyni zamanda, bir eksperiment obyektini kimi baxması XX əsrdə artıq məlum faktıdır. Axı, Əli bəy təsadüfən haray salmır ki, “Bu adamları nə ilə məmnun etməli? Bunların xoşuna getmək üçün nə etməli? Nə etməli? Ya boynumuza bir zənciri-əsəret salmalı! Zəncirin bir ucunu da əllərinə verməli, yaxud məhvü nabad olmalı, vəssalam!..”¹ *Şərqin əvvəlki halı – öz qədim mədəniyyətinə qapılıb, yenilikdən uzaq durmaq, əvəzində Qərb üçün xammala çevrilmək dövrü bitməli, millət özünə sahib çıxmalıdır.* Deməli, müasirləşmə deyəndə, daha çox rasionallaşma və müasir dövrün tələblərini düzgün dəyərləndirmə nəzərdə tutulur. Və bütün bunlarla yanaşı mütləq olaraq öz şəxsiyyətini və müstəqil düşüncəni qoruyub saxlamaq tövsiyə edilir, şərt kimi qoyulur.

Şərq mütəfəkkirləri müasirləşmə, yaxud qərbləşmə deyəndə daha bir məsələni də nəzərə alırdılar: Qərbin yalnız iqtisadiyyatda və siyasətdə deyil, həm də düşüncənin inkişafında aparıcı mövqə sahibi olmasını. Başqa sözlə desək, Qərbin ideyaları artıq Şərqdə də prioritet olmağa başlamışdı, hətta Şərqin öz dəyərlərinə də Qərbin prizmasından baxılırdı. Xatırladaq ki, Renessans hadisəsindən sonra Qərb bir çox dəyərlərə sahiblənmişdi və bu dəyərlər Qərbin filosofları tərəfindən inkişaf etdirilib yeni çalarlar qazandırılmışdı. Deməli, Şərqin bu gün öz kökünə müraciəti istənilən halda Qərbdən keçməlidir. XX əsrin əvvəllərində Ziya

¹ Hüseynzadə Əli bəy. Milliyyət və insaniyyət, s. 139.

Gökalp yazır: “Bizdə gerçək sənətkarın yetişməməsi dahinin bu iki mənbəyindən (xalq və Qərb – K.B.) də feyz ala bilməməyimizdədir. Nə xalqımızın estetik həyatını dada bilir, nə də Qərbin dahilərini duyacaq qədər Qərblə olan davamlı əlaqəmiz var. Bizə xalqımızdakı gözəllikləri də Pierre Loti kimi yabançılar göstərdi. Biz öz gözlərimizlə görmədik. Kim bilir, xalqımızın daha görmədiyimiz nə qədər gözəllikləri var? Fəqət nə bunlara, nə də beynəlmiləl dahilərin əsərlərinə qiymət verməyimiz yoxdur”.¹

Ziya Gökalp millətin dahilərinin (oxu – kamil insanların!) daha olmamasından şikayət edəndə nələrə toxunmur?! Öz xalqının gözəlliklərinin unudulması, onlara qarşı etinasızlıq, onlara yabançıların sahiblənməsi, Qərbin istər klassik düşüncə xəzinəsindən, istərsə də yeni mövqeyindən, yeni müasir dəyərlər sistemindən xəbərsizlik, nəhayət, Şərqi kəşf olunmasını gözləyən öz xəzinəsi! Görünür, Ziya Gökalpın şikayəti ünvanına çatmayıb ki, XXI əsrdə başqa bir türk mütəfəkkir yenə eyni məsələyə qayıtmalı olur: “Qismətə bax! Babalarımız o qədər uca olublar ki, onların səviyyəsinə qalxmağın yolu Qərb fəlsəfəsinin dərkindən keçir. Biz bu gün onlara qayıtmaq üçün, onların səviyyəsini anlamaq üçün əvvəlcə Qərb fəlsəfəsinə, onun ən parlaq nümunəsi olan klassik alman fəlsəfəsinə – Kanta, Hegelə, Feyerbaxa qayıtmaq məcburiyyətindəyik”.² Əlavə şərhə yer vermədən hər iki mütəfəkkirin fikirlərindəki incə bir məqamı – çağırışı vurğulamaq istərdik. *Bəli, Qərb güclüdür, zəngindir, fikir sahibidir və sənin ona müraciətin zəruridir, mütləqdir. Lakin sən öz kökünə bağlılığın o dərəcədə*

¹ *Gökalp Ziya*. Dehaya doğru. // *Hilmi Ziya Ülken*. Seçmə eserləri. i. Ziya Gökalp, s. 57.

² *Xəlilov S.* Fəlsəfə: tarix və müasirlik, s. 245.

möhkəm və sağlam olmalıdır ki, bu xəzinədən öz payını götürməklə yanaşı, gözü qamaşmadan yenə də geri – özünə qayıda biləsən! Çünki sənin dəyərin bundadır!

Nəhayət, türk mütəfəkkirlərinin təklif etdiyi formulun üçüncü tərəfi: islamlaşmaq. Biz bilərəkdən formuldakı ifadələrin yerlərini qismən dəyişib, islamlaşmanı sona saxlamışıq. Məqsədimiz təhlilimizi din və mənəviyyat məsələləri ilə bitirməkdir.

Yeri gəlmişkən, qeyd etmək olar ki, bu, millət və ümmət arasında hələ də seçim edə bilməyən, bunu bir problem səviyyəsinə qaldırsa da, həll edə bilməyən başqa xalqlara da bir nümunə ola bilər.

Qərbin elmi (yalnız elmi!) ilə islamın sintezinin gözəl nümunəsi kimi XX əsrin ikinci yarısında təşəkkül tapan “biliyin islamlaşdırılması” prosesini göstərə bilərik. Malayziyalı alim Seyid Məhəmməd Nakib əl-Attas və daha sonra fələstin alimi İsmail Faruki tərəfindən irəli sürülən və artıq müsbət nəticələri olan bu ideya islam dünyasının müasir Qərblə ayaqlaşması, qloballaşma və qərbləşmə kimi güclü axına qarşı dura bilməsinə xidmət edir. Başqa sözlə desək, bu proses türk mütəfəkkirlərinin formulunun son iki prinsipini ehtiva edir. Və təqdirəlayiq bir faktdır ki, bu ideya hazırda həm ABŞ-da (Virjiniyada) Beynəlxalq İslam Düşüncəsi İnstitutu sayəsində daha geniş vüsət almış və iri miqyaslı işlər görülməkdədir, həm də Malayziyanın, İndoneziyanın tədris sistemlərində tətbiq olunmaqdadır.

“Biliyin islamlaşdırılması” prosesindən fərqli olaraq türk mütəfəkkirlərinin formulundakı islamlaşdırma ənənəvi islama qayıdırdan daha çox, islamın insanın mənəviyyatında oynadığı rolun artırılmasını və bu baxımdan, islamın

mütərəqqi ideyalarının yeni cəmiyyətdə və digər iki prinsiplə sintez şəklində tətbiqini nəzərdə tutur. Başqa sözlə desək, türk mütəfəkkirləri dini Qərbdəki kimi, ikinci plana atmırlar, əksinə, digər prinsiplərlə eyni əhəmiyyətdə və qarşılıqlı əlaqədə götürürlər. Ziya Gökalpın sözləri ilə desək, “Çağdaş bir islam türklüyü yaratmalıyıq.”¹

Türk mütəfəkkirlərinin islama münasibətində iki vacib an unudulmamalıdır. Birincisi, məhz həqiqi islam insanın dini fanatizmdən, yanlış təsəvvürlərdən xilas yoludur. Məsələn, Tolstoyun şəxsiyyətini və yaradıcılığını araşdıran Əli bəy Hüseynzadə belə bir nəticəyə gəlir ki, “Ortodoksluq Tolstoya yolunu qaib etdirdi. Tazədən dürüst bir yolu bulmaq üçün onun islamiyyətə aşına olması lazım gəliyordu”.² Eyni zamanda, o, Tolstoydan fərqli olaraq Goethenin “ömrünün axırında bu lüzumu hiss edib farscaı”³ öyrənməklə islam dünyasına girə bilməsini alman mütəfəkkiri üçün yeni imkanların açılması kimi qiymətləndirir. Maraqlıdır ki, yalnız öz xalqının deyil, bütövlükdə bəşəriyyətin taleyində iz qoymuş şəxsiyyətlərin islama münasibəti və ondan müsbət mənada təsirlənərək öz yaradıcılığında əhəmiyyətli və öz zəmanəsindən fərqli addım ata bilməsini Səlahəddin Xəlilov da vurğulayır. Və o, yalnız Tolstoyun deyil, Lokk, Goethe, Hegel və bir sıra başqa Qərb mütəfəkkirlərinin vahid yaradıcı, vəhdət ideyasına düzgün mövqelərinə görə öz düşüncələrində, fəlsəfi ideyalarında yüksəyə qalxa bilməklərini islamı düzgün əsaslandırmaqları, ondan müsbət mənada təsirlənməkləri ilə əlaqələndirir. Xəlilov filosofların

¹ *Gökalp Ziya*. Türkleşmək, islamlaşmaq, muasırlaşmaq, s. 7.

² *Hüseynzadə Əli bəy*. Tolstoy // Seçilmiş əsərləri. Bakı, Çarşıoğlu, 2007, s. 196.

³ Yenə orada, s. 195.

İslama müraciətini əslində bir aksiom, danılmaz məntiq kimi təqdim edir: “Həqiqət birdir və bütün dahilər irqi ayrışikliyin və ideoloji çərçivələrin təsirinə düşmədikdə eyni nəticəyə gəlirlər,”¹ çünki “fəlsəfənin məntiqi, zəkanın gücü həqiqətə gətirməli idi.”²

Filosofların dediklərindəki əhəmiyyətli bir anı xüsusilə vurğulayaq: söhbət islami bir cəmiyyətin qurulmasından getmir. Hətta Ziya Gökalp, ümumiyyətlə, islami cəmiyyətin tədricən elmi cəmiyyətlə əvəz edilməsinin vacibliyindən danışır, çünki “müasir dövlət bir xalq hökuməti olduğu qədər, bir elm hökumətidir.”³ Söhbət mənəviyyəti və əxlaqı islami prinsiplərə istinad edən elmi cəmiyyətdən gedir. Məsələ burasındadır ki, “İnsana Allahın təcəllisi (südurunun) nəticəsi kimi baxanda, elm onun əlində ilahi əməllərə xidmət edəcək, yəni yer üzündə sülhün bərqərarına və bütün insanların xoş məramına”.⁴

Maraqlıdır, istər XX əsrin, istərsə də XXI əsrin əvvəllərində filosofların gəldikləri nəticələr eynidir, daha dəqiq desək, zirvədir. Deməli, doğru ideyanın, həqiqətin zaman və məkan çərçivəsi yoxdur.

Beləliklə, İslam insanın, ilk növbədə onun mənəviyyətinin xilas yoludur. Bu, o deməkdir ki, mütəfəkkirlər insanın zahiri keyfiyyətləri, sosial varlığı ilə kifayətlənməyib,

¹ Xəlilov S. Fəlsəfə: tarix və müasirlik, s. 215.

² Yenə orada, s. 210.

³ Gökalp Ziya. İlme doğru // Hilmi Ziya Ülken. Seçmə eserləri-i. Ziya Gökalp, s. 54.

⁴ Азад Абдул Калам. Вступительное слово на симпозиуме, посвященном теме: «Концепция человека и проблема образования на Востоке и Западе», Дели, 13 декабря, 1951 г. // Открытие Индии, с. 452.

onun mənəvi, ruhani dünyasının da əhəmiyyətini vurğulamışdırlar. Və Hüseynzadənin Tolstoy haqqında dediklərini əslində dövrün kamillik nümunələrinin əsas xüsusiyyəti, hətta missiyası kimi qəbul etmək olar: “Tolstoy böyükdür, çünki xəvasın (seçilmişlərin) deyil, külliyyəti-əhali olan əvamin (avam camaatın, kütlənin) fikrini tənvirə (maarifləndirməyə), əxlaqını təhziyə (qorumağa) çalışıyor”.¹

Təhlilimizin əvvəlində biz XX-XXI əsrlərdəki Şərqlə XVI-XVII əsrlərin Qərbi arasında oxşar məqamların olmasını söyləmişdik. Lakin Qərbdən fərqli olaraq Şərq dinindən və inancından imtina etmək fikrində deyil, əksinə onu daha da gücləndirib elmi təfəkkürə dəstək olmasına çalışırlar. Zənnimizcə, Şərqlin özünəməxsusluğu və Qərbdən bir addım irəliyə keçmək imkanı məhz budur. Bununla belə, düşünmək olar ki, əgər XX əsrdən XXI əsrə qədər eyni problem mütəfəkkirləri düşündürüb, dilə gətiribsə, deməli, bu üstünlükdən, imkandan hələ də istifadə edilməyib və edilmir. Həqiqətən də, göstərilən zaman müddətində islama münasibət kifayət qədər əks istiqamətdə dəyişib. Belə ki, əgər əsrin əvvəlində Əli bəy Hüseynzadə yazırdısa ki, “Ən mədəni saydığımız ingilislər belə bu gün müsəlman olmağa başlamışlardır! Yüksəlin! Qonşular, yüksəlin! Dar bir milliyyət, bir nasionalizmə dairəsindən çıxınız!”². XX əsrin sonları XXI əsrin əvvəllərində Səlahəddin Xəlilov təəssüflənir ki, “son vaxtlarda Qərbdə islam dininə və Qurani Kərimə münasibətdə mikroskopla qüsurları axtarmaq cəhdləri üstünlük təşkil edir”.³ Maraqlıdır ki, Xəlilovun fikrinə görə,

¹ *Hüseynzadə Əli bəy*. Tolstoy, s. 196-197.

² *Hüseynzadə Əli bəy*. Milliyyət və insaniyyət, s. 140.

³ *Xəlilov S.* Fəlsəfə: tarix və müasirlik, s. 215.

“müasir Qərbin kütləvi şüurunda və hətta bəzən siyasi mövqeyində islama birtərəfli və qüsurlu münasibətin rəhbər tutulmasında fəlsəfə klassiklərinin də rolu az olmamışdır”.¹ Acınacaqlı bir faktdır ki, artıq XXI əsrin birinci onilliyində avstriyalı professor Hans Köhler də etiraf edir ki, “Bu gün Avropada islamofobiya var və bunu akademik səviyyədə də müşahidə etmək mümkündür. Yəni yalnız aşağılarda yox, ümumiyyətlə, bütün səviyyələrdə islamofobiya hiss olunur”.²

Qəribə paradoksdur və onun cavabı əslində XX əsrdə Qərb fəlsəfəsində insanın təhlili zamanı açılacaqdır. Burada isə yalnız onu qeyd etmək olar ki, bu yaranmış paradoks, ziddiyyət şəxsiyyətin formalaşmasında da özünü göstərirdi: həm Şərqdə, həm də Qərbdə. Məsələyə belə mürəkkəb baxışı Ziya Gökalpın ideal haqqında düşüncələrində də görmək mümkündür. O, bir sosioloq kimi, belə hesab edir ki, cəmiyyətdən cəmiyyətə ideallar dəyişdiyi kimi, “...dəyərlər də bu ideallara bağlı olaraq hər toplumda, hər dövrdə dəyişir. İdeallarla dəyərlərin belə dəyişməsi sadəcə bir hadisə deyil, eyni zamanda zərurətdir”.³ Hər halda elmin təsiri ilə cəmiyyətdə gedən dəyişiklikləri, Qərbin diktə etdiyi “dəyərləri” nəzərə alsaq, mütəfəkkirin sözlərinin tam məntiqli olması ilə razılaşmaq olar. Lakin elə ikinci bir fikri bizə əsas verir ki, bu ideyaya şübhə ilə yanaşaq: “İdeal bir deyil, çoxdur. Hər idealın ayrı bir dəyəri, başqa bir vəzifəsi var. Yalnız

¹ Yenə orada, s. 211.

² Prof. Hans Köxler: “Azərbaycanda multikulturalizm mühiti daha yaxşı formalaşsın” <http://palitraneews.az/news.php?id=8429>

³ *Gökalp Ziya. İdeal nedir? // Hilmi Ziya Ülken. Seçmə eserleri-i. Ziya Gökalp, s. 64.*

bir ideala bağlanıb digərlərinə dəyər verməmək doğru deyil. ... Bu da var ki, bu ideallar arasında qiymət etibarı ilə dərəcələr var. Heç vaxt alt səviyyədəki bir ideal üst qatdakı bir idealın önünə keçirilməməlidir”.¹ Deməli, mütəfəkkir özü də qəbul edir ki, bütün ideallardan üstdə bir ali ideal var ki, digər aşağı, nisbi, cəmiyyətlə bərabər dəyişən, müəyyən məqsədlərə xidmət edən ideallarla dəyişik salınmamalı, onlara qurban verilməməlidir. Əbu Turxan demiş, “məqsədə gedən yolda çox qurbanlar vermək olar; məqsədin özündən başqa!”² Bir daha təkrar edək ki, dövrün ilk müşahidəsi, cəmiyyətin mövcud durumu və sağ qalması, irəli getməsi yolunda Gökəlpın dedikləri bir həqiqətdir. Lakin bu həqiqət insanın özünə, ali bir varlığa münasibətdə özünü doğrultmur. Çünki insanlığın sabit bir idealı, dəyişməz bir kamillik mücəssəməsi – onurğa sümüyü olmasa idi, bəşəriyyətin tarixən düşər olduğu ən çıxılmaz durumda da yenə özünü doğruldub, ilkin (!) idealına qayıtmağa cəhd göstərməzdi.

Təhlillərimizdən belə məlum olur ki, Şərqdə XX əsrin sonları XXI əsrin əvvəllərində kamil insan və kamilliyin meyarlarının iki nümunəsi vardır. Biri – Qərbin hakim qüvvəsinin təsiri, diktəsi ilə formalaşmış Qərbin Şərq modelidir ki, get-gedə Qərbin köməkliyi ilə bərabər güclənməkdədir. Nəzərə alsaq ki, onun arxasında bütün Qərb və qloballaşma prosesi durur, onun təsir dairəsini və qüvvəsini təsəvvür etmək çətin olmaz. Digəri – dövrün ictimai-siyasi şərtlərindən, o cümlədən Qərbin təsir dairəsini və gücünün miqyasını nəzərə alsa da, Şərq spesifikliyini ön plana çıxaran vəh-

¹ Əbu Turxanın hikmət dünyası, s. 396.

² *Gökəlp Ziya*. İdeal nedir? s. 68.

dətçi şərqli modelidir. Onlar üçün Qərb bir keçici mərhələdir və məqsəddə öz milli və dini kökünə qayıdış durur. Burada Qərb insanına alternativ ola biləcək bir insan modelinin hazırlanması var – milli dəyərlərə malik, Qərb təhsilli müasir dünyagörüşlü bir insan.

Hər iki nümunədə Qərb faktoru xüsusi əhəmiyyətə malikdir və hər ikisi Qərbə istinad edir. Hansı Qərbə? Qərb insanı kimdir?

Qərbdə insan fenomeni və onu formalaşdıran amillər

XX əsrdə istənilən məkanda, xüsusilə Şərqdə kamillik meyarlarının dəyişməsində, yeni ölçülər qazanmasında Qərbin böyük təsiri olub və öz şərhimizdə yeri gəldikcə biz bu barədə qeydlər etmişik. Bu, bir tərəfdən, Şərqi öz meyarlarının olmaması demək olsa da, digər tərəfdən, Qərbin nüfuzunun günü-gündən artmasına dəlalət edir. Belə olan halda, məntiqli sual yaranır: hansı Qərb? Hansı meyarlar?

Qərbdə gedən elmi-texniki inkişaf, eyni zamanda, cəmiyyətdə baş verən dəyişikliklər, müharibələr, siyasi və iqtisadi çəkişmələr, maddi resursların istifadəsində ədalətsizliyin yaranması insanlar arasındakı münasibətlərə yeni çalarlar qazandırır, tələbatlar yaradır. Belə olan halda, cəmiyyət, hətta dünya siyasəti kamillik anlayışının özünə də yeni xüsusiyyətlər “əlavə” edirdi, hətta diktə edirdi.

Əvvəlki təhlillərimizdən də məlum olduğu kimi, Qərbin nüfuzunu artıran ilk və ən güclü amil elm olub. Qərbin tanrısına çevrilmiş elm öz növbəsində gətirdiyi yüksək texnika və texnologiya, sürətlə yeniləşdiriyi silah növləri ilə Qərbi dünyanın tanrısına çevirirdi. Bu baxımdan, ən yeni

dövrə elm hakimiyyətinin öz qüdrətini itirməsi insan fenomeninə, eyni zamanda, bütün cəmiyyətin həyatına müsbət təsir göstərə bilməzdi – insan öz dəstəyini, tanrısını, imanını itirirdi.

Elmin əsl həqiqətə və Yaradana çatmaq üçün yalnız vasitələrdən biri, üstəlik idrak prosesində yalnız başlanğıc mərhələsində keçərli olan bir vasitə olduğunu ilk olaraq, təbii ki, alimlər özləri gördülər. Tarnas yazır: “XX əsrin üçüncü onilliyinin sonunda elmin irəli sürdüyü bütün əsas postulatlar inkar olundular” və bütün bu ziddiyyətlərlə üzləşən, onlara heç bir izah tapa bilməyən, üstəlik özləri də çaşqınlıqda qalan Eynşteyn, Heyzenberq kimi alimlər də etiraf etməli oldular ki, “sanki ayağımızın altından yer qaçır və ehtiyat etmədən ayağımızı basmağa möhkəm bir yer yoxdur”.¹ Müəyyən mənada bu etirafı və daha neçələrini Qərb insanının tanrısının bir daha ölməsinə, güvəndiyi ən böyük dəstəyinin yıxılmasına bir dəlil idi. Qərb ikinci dəfə eyni faciəni yaşamalması olardı. Necə ki, Nitsşenin və daha neçə mütəfəkkirin sözlərinə istinadən desək, birinci dəfə dindən, imandan sui-istifadənin, qeyri səmimi münasibətin nəticəsində insanlar üçün yükə çevrilmiş Tanrı, iman ölümə məhkum oldu, eləcə də elm bəşəriyyətin varlığı və rifahı üçün deyil, məhvi və əzilməsi üçün istifadə edilməyə başlandı, bəşəriyyət yenə tənəzzül getməyə başladı.

Elmin, onun tanrılığının zərərini, dediyimiz kimi, ilk görünən və dərk edən alimlər oldu, digərlərinin gördüyü isə sadəcə arxası, dayağı uçmuş insan oldu. Bir zamanlar üzldədikləri bəlalara, dəhşətlərə görə Allaha asi düşən insanlar indi də elmin əleyhinə qalxdılar. Dyüi yazır: “Bu gün elmə

¹ Тарнас Р. История западного мышления, с. 300-301.

hücumlar – elmi təşkil edən mövqeyə, dünyagörüşünə, metodlara olan hücumdur. Nəzərə alsaq ki, onların hamısı insanın institutlaşmış problemləridir, elm öz diqqətini birinci dərəcəli məsələyə yönəldir: bütün bizim həyatımıza təsir göstərən və onun istiqamətlərini təyin edən avtoritet kimə və nəyə məxsus olmalıdır”.¹ Məsələ burasındadır ki, orta əsrlərdə yüksək əxlaqlı dərin imanlı biri kamil insan – avtoritet sayılırdısa, yeni dövrdən başlayaraq yeni tanrıya daha yaxın olanlar – alimlər müəyyən mənada bu taxtda oturdular. İndi taxt uçurulmuşdu, nə oturmağa yer, nə oturulmağa insan tapmırdılar. Boş qalmış meydanda ayaq üstə qalanlar siyasət və iqtisadi maraqlar oldu. Və belə bir şəraitdə Frommun da dediyi kimi, “bazar şəraitində insan enerjisinə və bacarığına tələbat yoxdursa, dəyişmək üçün bir dəyər kəsb etmir”.²

Elmin tənəzzülü təbiətin kütləvi şəkildə dağıdılması, istismarı, qazanc və maraq üçün “kəşf olunmuş” viruslar, xəstəliklər, az qala Yer planetinin mövcudluğunu sual altda qoya biləcək silahların yaradılması şəkildə təzahür edirdi. İlk baxışda uğur kimi görülən və qələmə verilən hadisələr, kəşflər bəşəriyyəti uçuruma daha bir addım yaxınlaşdırırdı. Elə bu səbəbdən rəylər, münasibətlər də müxtəlifdir: birinə tənəzzül görünən başqasına elmin inkişafı yolunda veriləli olan qurban təsiri bağışlayır.

Rəylərin belə haçalanması düşüncələrdə iki istiqamətə təkən verdi. Bir tərəfdən, üzləşdiyi böhran, mənəvi sıxıntı, təbii ki, insanı irrasional təfəkkürə meylləndirdi. Yəni insan məhdud dünyasından kənara çıxmaq istədi. Təbii ki,

¹ Дьюи Дж. Реконструкция в философии, с.251.

² Фромм Э. Искусство любить, с. 153.

burada da rəylər ayrıldı: yenidən dinə üz tutanlar da oldu, əksinə, dinin olan qalıqlarını məhv etmək istəyənlər də. Fərqli cərəyanlar yarandı. Kimisi öz kökünü Yeni dövrə bağladı, kimisi tamamilə yeni bir ideya irəli sürdüyünü iddia etdi.

Digər tərəfdən, fəlsəfi düşüncənin, şüurun özünün el-miləşməsi, praktikişməsi tendensiyası başladı. Onu da qeyd edək ki, bu istiqamətlərdən hər biri üzərində müəyyən fəlsəfi cərəyanlar təşəkkül tapdı: ekzistensializm, personalizm, fəlsəfi antropologiya, fenomenologiya və s. Lakin bizim diqqətimiz bu cərəyanların bizim mövzumuza, yəni kamill insan və kamillik ideyasına uyğun tərəflərinə yönələcək.

İnsanın məhdudluqdan çıxmaq cəhdi

Bu cəhd daha çox *ekzistensialistlər* üçün xarakterikdir. Kökü Kierkegaardın ideyalarına gedib çıxan, amma müasir dövrün tələbləri ilə iki – dini və ateist qollara ayrılan cərəyan bir növ dövrün insanının tərəddüdlərini ifadə edir: yenidən dini prinsiplərə qayıtmaq, yoxsa onun olan-qalan hissələrini də məhv etmək, insanı təbiətin olduğu kimi, öz varlığının da mütləq sahibi elan etmək? Amma hər ikisini birləşdirən bir ideya var: insanın düşüncəsinin, “mən”inin hüdudlarını genişləndirmək, insanın məhvinin qarşısını almaq.

Birincilərin görkəmli nümayəndəsi kimi *Karl Yaspersin* (1883-1969), ikincilərdən isə *Jean-Paul Sartrın* (1905-1980) adlarını çəkmək olar. Hər iki istiqaməti izah etmək üçün əsasən bu iki mütəfəkkirin düşüncələrinə istinad edəcəyik.

Yaspers dövrünün bəlası kimi, haqlı olaraq, elmin tanrılaşdırılmasını görür. Xatırladaq ki, mütəfəkkirlər tərəfindən elm – şəxssiz, insansız bir dünya kimi qəbul edilir. Deməli, bəladan qurtarmaq üçün ilk növbədə insanın özünə qayıtması lazımdır: “Çox vaxt fəlsəfə öz təbiətini düzgün anlamayaraq özünü müasir elmlə eyniləşdirirdi və ya bütün bu əsrlər ərzində “o da elm” kimi çıxış edirdi. Bu günün vəzifəsi onu özünə qaytarmaqdır”.¹ Filosof bir vaxtlar olduğu kimi “metafizikanı atmağı” deyil, onu “mənimsəyib öz əmlakına çevirməyi” düzgün addım hesab edir.² Məhz fəlsəfənin özünə qayıtması (ki, bu da ekzistensialist fəlsəfədə mümkündür), Yaspersin fikrinə görə, insanın təfəkkürünə azadlıq, yeni üfüqlər verir: “Ekzistensialist fəlsəfə – reallıq haqqında bütün konkret bilikləri istifadə edən düşüncədir; bu düşüncə vasitəsi ilə insan özü olmaq istəyərdi. Bu düşüncə elmlərin predmetini öyrənmir, bu cür düşüncənin və eyni zamanda həmin varlığa real təsir göstərən varlığını izah edir”.³ Yaspers ekzistensialist fəlsəfəni həm reallıq haqqında biliklərin düzgün istifadəsi, həm də bu reallığa təsir göstərən amillərin öyrənilməsi kimi təqdim edir. Daha vacibi isə məhz bu metod vasitəsi ilə insanın özünə, öz mahiyyətinə qayıda biləcəyini deyir. Başqa sözlə desək, filosof insanın özünü yalnız reallıqda – maddi dünyada deyil, həm də ondan kənarında axtarır. O yazır: “İnsan bir tam olaraq istənilən rəşional obyektivliyin çərçivəsindən kənara çıxır.

¹ Ясперс К. *Философская автобиография // Западная философия. Итоги тысячелетия.* Екатеринбург, Деловая книга, 1997, с. 133.

² Yənə orada, s. 59.

³ Yənə orada.

Həm özü üçün mahiyyət olaraq, həm də alim üçün tədqiqat predmeti olaraq o, prinsipcə dərkolunmazdır. O, sanki açıq qalır. İnsan həmişə özü haqqında bildiyindən və biləcəyindən daha çox şeydir”.¹ Belə məlum olur ki, Yaspers insanın mahiyyətini nəinki maddi varlığının, hətta idrakın fəvqündə görür.

Elmin hökmünün az qala mütləq həddə çatdığı bir vaxtda filosofun bu iddiasının əsl səbəbini yəqin ki, onun fəlsəfəni dindən ayırmamasında, hətta “fəlsəfəni dini təcrübə” hesab etməsində axtarmaq lazımdır. Və o, hər nə qədər “biliyin özü artıq azadlıq və xilasdır”² desə də, onun mövqeyi elmi bütün dəyərlərin yeganə meyarı hesab edən alim və filosofların mövqeyi ilə səsləşmir. Onu da nəzərə almaq lazımdır ki, filosofun dini görüşləri buddizmə istinad edir. Deməli, Yaspers əsrlərdir xristianlığa qarşı formalaşmış barışmaz mövqenin əleyhinə getmədən, öz ruhani hissələrini, ilahi aləmlə əlaqəsini başqa bir din vasitəsilə “bərpa edir”. Digər tərəfdən, bunu həm də filosofun öz ideyaları ilə yalnız Qərbə deyil, həm də Şərqi müraciət etdiyini, həqiqətin təkliyini vurğuladığını düşünmək olar. “Hamının hamıya qarşı” mübarizəsi, insanların bir-birinə qənim kəsilməsi, canavarlaşması XX əsrə qədər daha da kəskinləşmiş və adılmişdi. Belə bir şəraitdə Yaspers Avropa fəlsəfəsinin yenidən doğulması, filosofun – insanın öz ləyaqətini xilas etməsi üçün “mənəvi şüurun”³ formalaşmasını vacib hesab edir.

Deyilənlərdən bir neçə maraqlı məqamın üzərində də-

¹ Yenə orada, s. 36.

² *Ясперс К.* Будда // *Западная философия. Итоги тысячелетия.* Екатеринбург, Деловая книга, 1997, с. 189-190.

³ *Ясперс К.* *Философская автобиография...*, с. 137.

yanaq. Əvvəla, Yaspers məhz dini aspektdən baxanda insanın maddi varlıqdan daha artıq və daha uca biri olduğunu göstərir. Digər tərəfdən, o da mütləq vurğulanmalıdır ki, Yaspers özünün Schopenhauer, Nitsşe və s. sələfləri kimi ruhunun xilasını üçün Avropanın sitayiş etdiyi “tanrıya” deyil, məhz Şərqi təcrübəsinə, imanına müraciət edir. O, xüsusilə Buddanın təliminin insana öyrətdiyi azad ruh üzərində xüsusi dayanır.

Bununla yanaşı, dini mövqə ilə paralel olaraq fərqli bir mövqə də formalaşmaqda idi və insanın varlığı dindən, imandan kənar da filosofları düşündürürdü: bir halda ki, insan təbiətin sahibidir, deməli, öz varlığının da sahibi olmalıdır.

Ekzistensialist fəlsəfənin ateist qolunda öz ifadəsini tapan bu ideya, istiqamət zamanın ruhuna uyğun idi və daha geniş rezonans qazandı. Bu xəttin ən tanınmış nümayəndələrindən biri – *Jean-Paul Sartr* olmuşdur. Yeri gəlmişkən, qeyd edək ki, Fromm yazır: “Sartr və tərəfdarları iddia edəndə ki, bütün insanlar üçün əhəmiyyətli olan obyektiv dəyərlər yoxdur, onlar teist dinlərin və humanist ənənələrin əsas nailiyyətlərini itirirlər”.¹ Bununla belə, Sartr fəlsəfə tarixində xüsusi ad və söz sahibi olan filosoflardan biri hesab edilir və insan haqqında düşüncələrdə mütləq ona müraciət olunmalıdır.

Hər şeydən əvvəl qeyd edək ki, Sartra görə, insan içi boş bir varlıqdır, sadəcə qabıqdan ibarətdir ki, onu da yaşadığı təcrübə, cəmiyyətin tələblərinə uyğun formalaşmış keyfiyyətlər “doldurmalıdır”: “Ekzistensialist üçün insan ona görə tərif edilə bilmir ki, ilkin olaraq özlüyündə heç bir

¹ *Фромм Э. Душа человека*, s. 15.

şey təmsil etmir. O, sonradan insan olur, həm də özü yaratdığı kimi bir insan. Beləliklə, insanın heç bir təbiəti yoxdur, necə ki, onu uyduracaq bir Tanrı da yoxdur”.¹ Bəli, insan bir mahiyyətə malik deyilsə, onun Tanrısının olmaması adi haldır. Lakin Sartr bunu xüsusilə qeyd edir ki, “əgər Tanrı yoxdursa, insan atılıb, onun nə daxilən, nə də zahirən söykənəcəyi yoxdur”.² Sartr bununla əslində dövrün həqiqətini – avropalının heç bir dayağı və iman yeri olmayan, mənəvi dəyərdən məhrum bir insan olduğunu vurğulayır, lakin onu da etiraf edir ki, belə bir söykənəcəyin varlığına ehtiyac var. Amma o, yenə də öz sələflərinin yolunu tutur: insanı yenə özünün – insanın hökmünə verir və “varoluşunun bütün məsuliyyətini onun öz üzərinə qoyur”.³ Onu da qeyd edək ki, bu, islamda azad iradə ilə öz yolunu – xeyrini və ya şərini seçən insandan fərqlidir. Sartrın insanı həm də öz Tanrısıdır. İstər-istəməz sual yaranır: bəs ixtiyarı öz əlində olan, Tanrını əvəz edən, eyni zamanda, “həmişə natamam”⁴ qalan insan kimdir?

Hər şeydən əvvəl bu, cəmiyyətin övlədidir, yəni cəmiyyətin tələblərinə cavab verən, onun şərtlərinə uyğun formalaşmış biridir. Burada isə əsas şərt pragmatiklikdir, yəni öz potensialını düzgün reallaşdırmasıdır. Sartr yazır: “İnsan yalnız özünü reallaşdırdığı qədər vardır. Deməli, o, özlüyündə öz hərəkətlərinin toplusundan başqa bir şey deyil, öz şəxsi həyatından başqa bir şey deyil”.⁵ Belə məlum olur ki,

¹ *Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М.: "Политиздат", 1989. с. 323*

² *Yenə orada, s. 327.*

³ *Yenə orada, s. 323.*

⁴ *Yenə orada, s. 343.*

⁵ *Yenə orada, s. 333.*

İndiyə qədər maddi dünyada məhdudlaşdırılan insan indi ümumiyyətlə potensialı qədər ölçülməyə başladı. Sartr bundan çıxış edərək iddia edir ki, İnsan özünü özü yaradır. O əzəli olaraq yaradılmayıb, o, özünü yaradır, əxlaq seçir – şəraitin təzyiqi elədir ki, o, hər hansı bir müəyyən əxlaqı seçməyə bilmir. Biz insanı onun mövqe seçmək qərarına uyğun olaraq müəyyənləşdiririk”.¹ Burada bir neçə müsbət məqamı vurğulayaq. Əvvəla, insan öz daxilindəki gizli qatları, potensialı aşkara çıxarmağa və bunu cəmiyyətə uyğun reallaşdırmağa, yəni cəmiyyətin sağlam bir üzvü olmağa çalışmalıdır. Hansı isə bir alın yazısını rəhbər tutub passivləşməməli, yaxud romantik hisslərə qapılıb, xəyal dünyasında qalıb cəmiyyətdən təcrid olunmamalıdır. Öz hərəkətlərinə cavabdeh və məsul olan insan cəzanı da, mükafatı da özündən, daha doğrusu, cəmiyyətdən görməlidir. İkincisi, bunun nəticəsində cəmiyyətdə müəyyən bir rəqabət yaranacaq ki, bu da inkişafın stimulu ola bilər. Belə ki, insan yalnız cəmiyyətə uyğun öz potensialını ortaya qoymaqla kifayətlənməyəcək, həm də cəmiyyətin meyarını, aparıcı dəyərlərini təyin edə biləcək biri olmaq istəyəcək. Yəni cəmiyyət və insan arasında qarşılıqlı dinamik bir münasibət qurulur. Bu deyilənlərin gözəl nümunəsini bu günün Qərb ölkələrində müşahidə etmək mümkündür: sabit sistemli cəmiyyət və bu cəmiyyətin sabit üzvü qarşılıqlı güvən və etibar içindədirlər. Dövlət öz qanunları ilə vətəndaşın potensialının tam reallaşması üçün şərait yaradır, bu potensialı qoruyur. Sartırın ifadələri ilə desək: dövlət “insanın” yaranmasına və inkişafı üçün şəraitin yaradılmasına cavabdehdir. Təsadüfi deyil ki, Səlahəddin Xəlilov da Şərqi və Qərbi insanını müqayisə

¹ Yenə orada, s. 339

yisə edəndə diqqəti məhz bu fakta yönəldir: “Qərbdə ideya binanın ümumi strukturunu əks etdirir. Adamlar bu mükəmməl strukturun yaradılmasında vasitədir. Lakin şüurlu vasitələrdir. Şərqdə isə insanlar kərpicdən fərqli olaraq, müstəqil və orijinal struktura malik mükəmməl sənət abidələrini xatırladığından onlardan nə isə tikmək çox çətindir”.¹ Filosof onu da müsbət qiymətləndirir ki, “Qərb dünyası müxtəlifliyin vəhdəti kimi mövcuddur. Orada fərdi iradələr məhv edilmədən, fərdlərin öz təşəbbüsü ilə əlaqələndirilir, birləşdirilir”.² Doğrudan da, əgər hər bir vətəndaş məhz cəmiyyətdə köklənərək öz potensialını ortaya qoymağa çalışsa və əksinə, cəmiyyət məhz bu potensialın tam ortaya çıxması üçün münbit olsa, onda cəmiyyət və vətəndaş bir-birini tamamlamış olar. Bu barədə öz düşüncələrimizi daha əvvəl təqdim etmişik.

Lakin Sartrın və onun simasında ekzistensializmin bu qolunun tənqid edilməli tərəfləri də vardır.

Əvvəla, insan yalnız maddi dünyaya, praktik həyata yönəlir və mənəvi dünyası ikinci planda qalır. Düzdür, Sartr onu da vurğulayır ki, “Məhz özünü layihələşdirərək və özünü kənarı itirməklə o, insan kimi mövcud olur. Digər tərəfdən, o, yalnız transsəndent məqsədləri güdməklə mövcud ola bilər. Bu cür hüdudlardan kənara çıxmaqla və özü özünü aşaraq obyektləri tutmaqla o, öz hüdudlarından çıxmağın özəyində, mərkəzində durur”.³ Başqa sözlə desək, Sartr insan fəvqündə bir dünyanın mövcudluğunu və onun insanın formalaşmasında rolunu inkar etmir. Bununla belə,

¹ Xəlilov S. Mənəviyyat fəlsəfəsi. Bakı, «Azərbaycan Universiteti» nəşriyyatı, 2007, s. 88.

² Yəni orada.

³ *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм – это гуманизм, s. 343-344.

incə bir məqam unudulur: bəs fiziki imkanları daxili potensialını tam realizə etmək üçün yetərli olmayan insan nə dərəcədə insandır? Yaxud, potensialı cəmiyyətin imkanlarından və səviyyəsindən daha artıq olan insan hansı mövqeyi tutmalıdır: öz potensialından imtina edib cəmiyyətin səviyyəsini düşməlidir? Dediklərimizə nümunə olaraq bir çox mütəfəkkirin, filosofun adını çəkmək olar: cəmiyyətin şərtlərindən, yaşadıkları mühitdən, hətta inanclarından narazı olanlar, təbii ki, öz quruluşlarını dəyişməyə cəhd ediblər. Düzdür, Sartrı dinləsək, “İnsan necə olursa olsun, qabaqda həmişə onu naməlum gələcək gözləyir”.¹ Lakin bu da həqiqətdir ki, insanın bir ali nümunəsi olmalıdır ki, ona uyğun olaraq irəli addım ata bilsin, köhnəni dəyişdirsin. Bu nümunə olmayanda, yaxud öz potensiallarının hüdudlarından kənara çıxmaq imkanları məhdudlaşdırılanda, söhbət yalnız inkardan, nihilist ruhdan gedir, yeni isə ən yaxşı halda köhnələrin qırıntılarından düzəldilir. Sartr deyir ki, “Siz öz həyatınızı yaşamayana qədər, o heç nə deyil, siz özünüz ona mənə verməlisiniz, dəyər isə sizin seçdiyiniz mənadan başqa bir şey deyil. Bununla da siz görə bilərsiniz ki, insanın cəmiyyət yaratmaq imkanı var”.² Maraqlı bir məqam yaranır: formalaşmış yeni cəmiyyətdə hər insanın potensialı qədər nümunə var, müxtəlif dəyərlər sistemi var, deməli rəqabət var, rəqabətdə qalib gəlmək şansı isə məhz potensialı (burada iqtisadi və siyasi güc aparıcıdır) güclü olanıdır.

Əslində, müasir dövr Qərb cəmiyyəti yenə də deyilənlərə gözəl nümunədir. Belə ki, mexanizm kimi qurulmuş cəmiyyətdə insan öz bacarığına uyğun olaraq bir detaldır və

¹ Yenə orada, s. 328.

² Yenə orada, s. 342

“insanlıq” bundan ibarətdir. Burada diqqət verilməli digər məqam isə cəmiyyətin müəyyən qaydalarının diktə edən tərəfə meyillənməsidir. Fromm bu diktəyə belə izah verir: “Reklamların hipnotik hakimiyyətinə son qoyulan kimi, istehlakçının zövqü nəhayət ki, nə istehsal etmək lazım gəldiyini müəyyən edəcək”.¹

Təbii ki, bu halın mənfi tərəfləri elə qərblı filosofların özləri tərəfindən görülməyə bilməzdi. Məsələn, Qərb mədəniyyətinin mütləq böhranından danışan Albert Şverserin fikrinə istinadən Fromm yazır: “Öz düşüncəmizin azadlığından imtina etməklə biz həqiqətə imanımızı itirmişik – başqa cür ola da bilməzdi. Bizim mənəvi həyatımız təşkilatsızlaşmış. İctimai həyatımızın fəvqəltəşkilatı dəliliyin təşkilatlanmasına çevrilir”.² Bütün inkişafın, tərəqqinin, eyni zamanda yüksək təşkilatlanmanın stimulu verən texnologiyayı Fromm “gülümsər simalı faşizm”³ adlandırır. İqtisadiyyat ölkələr arasında disbalans yaratdığı kimi, maddi imkanlar da insanlar arasında münasibətləri tənzimləyir. Bəlkə də əksinə – öz cəmiyyətində, dövlətində kifayət qədər “qüdrətlənən” insanın və ya təşkilatın nüfuzu artıq ölkələr arası münasibətlərə də təsir göstərməyə başlayır. Bir sözlə – güclü olan haqlıdır.

İnsan “mən”inin elmləşməsi

Məqsədi universal bir elm – universal fəlsəfə yaratmaq olan *Edmund Husserl* (1859-1938) öz təlimini “Geriyə

¹ Фромм Э. Иметь или быть. М., Прогресс, 1990, с. 185.

² Yənə orada, s. 166.

³ Yənə orada, s. 179.

– şeylərin özünə” şüarı ilə başlamaqla obyektə yönələn şüuru bir tərəfdən transsendent “Mən”, digər tərəfdən intensionallıq (saf mənə) kimi qəbul edir və bununla reallığı bir növ kənarlaşdırırdı. Hər şeydən əvvəl mütləq vurğulanmalıdır ki, Husserlin bu addımı zamanın, dövrün – böhrana düşmüş insan şüurunun tələbi idi. Çünki “Yeni dövrün əvvəlində fəlsəfinin ideallarının və metodlarının bütün dəyişikliklər üçün həlledici əhəmiyyətə malik olmasına yaranmış inam uçulmuşdu.”¹ Husserl etiraf edir ki, “dünyaya mənə verən mütləq ağıla inam məhv olduğuna görə, tarixin mənasına, bəşəriyyətin mənasına, insanın öz fərdi və ümumbəşəri varlığının əqli mənə qazanması imkanı kimi anlaşılan azadlığına inamı da uçuldu. Bu inamın itirilməsi o deməkdir ki, insan “özünə”, öz əqli varlığına inamı itirir. O bu varlığa heç də həmişə malik deyil və “mən varam” tezi ilə də açıq-aşkar malik olmur. O bunu öz həqiqəti, özünü həqiqətdə sezmək uğrunda mübarizədə əldə edə bilər”.² Filosof bir neçə kəlmədə dövrün tam mənzərəsini verir: əqlin uçulmuş idealı, özünə inamını itirmiş insan, Dekartdan başlayan “var olma” prinsipinin puç və naqis olması, özünü fərqli bir yerdə axtarmağın vacibliyi.

Yeri gəlmişkən, qeyd edilməlidir ki, Husserlin mövqeyinin və şüurla bağlı ideyalarının fəlsəfə tarixində yeni olmadığı və ondan daha əvvəl Şihabəddin Yəhya Sührəvər-di tərəfindən işraqilik fəlsəfəsində irəli sürüldüyü iddia edilir: “Sührəvərdinin Şərq fəlsəfəsində şüur hadisəsi maddi dünya və nurani dünyanın təsiri ilə yaranan, kəşf sayəsində

¹ Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб., Владимир Даль, 2004, с. 26.

² Yəne orada, s. 28.

müstəqil mövcudluq kəsb edən həqiqətlərdən bəhs edilir ki, bu həqiqətlər, fenomenlər həm hissi obrazlardan, həm də söz və məntiqlə ifadə olunan biliklərdən yüksək tutulur.”¹ Maraqlıdır ki, Husserl kimi, Xəlilov da Dekartı qəbul etmir və fenomenoloji ideyaların Şərq və Qərb təzahürlərini müqayisə edəndə Dekartı ümumiyyətlə kənarlaşdırır: “Sührəvərdi ilə E. Husserl arasında Dekart var və bu baxımdan guya əvvəlcə Sührəvərdi və Dekartı müqayisə etmək yerinə düşərdi. Lakin tədqiqat göstərir ki, Dekart xronoloji cəhətdən ortada olsa da, təlimlərin iyerarxiyası baxımından o, Sührəvərdidən, habelə İbn Sinadan xeyli aşağıda dayanır. Başqa sözlə, İşraq fəlsəfəsi harada isə, Dekart və Husserl arasındadır. Lakin, o bəzi məqamlarda Husserli də keçir və bizim müasirimiz olan filosofların axtarışları kontekstində də çox aktual görünür”.² Başqa sözlə desək, Husserl Dekartdan başlanan ideya xəttinin iflasa uğradığını bildirib bir növ yeni ideya irəli sürdüyünü güman edir. Xəlilov isə bu ideyanın dərin köklərinin yerini göstərməklə yanaşı, Dekart fəlsəfəsinin ümumiyyətlə naqis tərəflərini təqdim edir.

Biz isə öz növbəmizdə sadəcə bunu əlavə edək ki, eyni həqiqətə gedən yolda zaman və məkanından asılı olmayaraq mütəfəkkirlərin eyni üsula əl atması, yaxud eyni nəticəyə gəlməsi təəccüblü deyil. Lakin bu da qeyd olunmalıdır ki, İslam dininə istinad edən və düşüncələri üçün daha geniş hüdudları olan, ideyaların əsas mənbəyi haqqında daha dürüst məlumatı olan Sührəvərdi, təbii ki, Dekartı da, Husserli də arxada qoymalı idi.

¹ Xəlilov S. Fəlsəfə: tarix və müasirlik, s. 127.

² Yəni orada.

Husserl “fəlsəfənin böhranını yeni dövrün elminin böhranı ilə eyni vaxtda düşdüyünü və bunun bütün avropalı bəşəriyyətin bütün mədəni həyatını, bütün “ekzistensiyasını” (mahiiyyətini) bürüyən böhran” olduğunu bildirir.¹ Bu baxımdan, onun yeni universal fəlsəfəsi də məhz avropalılar üçün nəzərdə tutulur. Buna iki cür izah vermək olar: ya mənəvi böhran yaşayan ancaq Qərbdir, ya da dünyanın artıq yalnız Qərbdən ibarət olması barədə rəy sabitləşməkdədir. Filosof yazır: “Biz – bu günün adamları, bu prosesin iştirakçıları təhlükə qarşısındaıy – skepsis (şübhə) dənizində boğulmaq təhlükəsi”², “fenomenologiya bizi elmi sistemin köhnə obyektiv idealından, riyazi təbiətşünaslığın nəzəri formasından xilas edir. Deməli, bizi ruhun analogiyası ideyasından xilas edir. Halbuki bu, fizika ilə analogiya ilə də qurula bilərdi”.³ Maraqlıdır, Sartrın ideyalarına istinadən desək, belə məlum olur ki, Husserl cəmiyyətin tələbləri ilə öz potensialını təqdim edir. Sadəcə bu cəmiyyətin var olması və davam etməsi üçün yeni meyarlar, yeni dəyərlər və yeni metodlar təklif edir, daha dəqiq desək, cəmiyyətin, insanın dəyişməsinə tələb edir.

Yeri gəlmişkən, qeyd etmək lazımdır ki, dövrünün “övladı” olduğuna görə, Husserlin universal fəlsəfəsi bir çox cəhətlərinə görə, “standartlara uyğundur”: inkarçıdır, maddi dünya çərçivəsindən və imkanlarından kənara çıxmır, rəşional elm üzərində bərqərar olub. Bunlar sadəcə ümumi konturlardır. Nisbətən detallı təhlilə keçək.

Hər şeydən əvvəl Husserl dünya haqqında tarix boyu

¹ Гуссерль Э. Кризис европейских наук..., с. 28.

² Yənə orada, s. 30-31.

³ Yənə orada, s. 349.

indiyəqədərki bütün biliklərdən və metodlardan imtina etməyi təklif edir və bunun üçün hələ Aristotelin istifadə etdiyi ἐποχή – epoxé (fenomenoloji reduksiya) terminini yenidən fəlsəfi ədəbiyyata gətirir. Husserl ömründə heç olmasa bir dəfə bütün əvvəl inandıqlarından qəti şəkildə istifadə etməməyi hər bir filosofa təklif edir, hətta “öz fəlsəfələri” olsa belə.¹ Belə məlum olur ki, mövcud olan təhlillər əsl obyektə diqqəti və idrakı yayındırırlar. Bu səbəbdən həm əvvəl əldə olunmuş biliklərdən, həm də real mövcud olandan imtina edilməlidir ki, əsl saf şüur kəşf olunsun.

Məhz bu mövqedən çıxış edərək Husserl Ptolomey kimi, hər insana öz həqiqətini axtarmağı tövsiyə edir ki, “özünüdərk və bununla da daxili sabitliyi əldə etsin”.² Öz həqiqətini tapması üçün Husserl insan idrakının xaosdan universuma gedən prosesini göstərir: “İnsanın şəxsi həyatı özünüdərk və özünə hesabatın bir neçə mərhələsini keçir, seyrək, dağınıq hallardan universal özünüdərk və özünə hesabata qədər”.³ Deməli, fenomenoloji yanaşma insana hər şeyi, o cümlədən elmlərin özünü dərk etməyə yardım edir. Husserlin yazdığına görə, “özünü təcrübədə dərk etməklə, ümumiyyətlə Mən kimi yaşamaqla (düşünməklə, dəyərləndirməklə, fəaliyyət göstərməklə), mən zəruri olaraq Mənəm və onun öz Sən-i, öz Biz-i və Siz-i var – şəxs əvəzliliklərinin Mən-i”.⁴ Bütün bunların kökündə, nə qədər qəribə olsa da, insan ağına imanın yenidən qaytarılması durur. Onun fikrinə görə, fəlsəfənin etik funksiyası bəşəriyyətə necə ol-

¹ Yenə orada, s. 109.

² Yenə orada, s. 30-31.

³ Yenə orada, s. 354-355.

⁴ Yenə orada, s. 351.

masını göstərməkdir.¹

Belə məlum olur ki, fenomenologiya insanın və ümumiyyətlə hər bir obyektin mahiyyətinə ağıl vasitəsilə çatmağın mümkünliyünü qəbul edir. Bu həm də həmin şeylərin vasitəsilə aqlın özünün daha dərin qatını – saf şüuru kəşf etmək imkanı verir. Maraqlıdır ki, insanın öz aqlına inamı qaytarmağa çalışan fenomenologiya bütün dünyanı insan şüurunda cəmləşdirir. İlk baxışda təsəvvüfdəki mikrokosmla müəyyən paralellər yaranır: bütün dünya insanda ehtiva olunub. Lakin arada çox böyük fərqlər var.

Əvvəla, düzdür, təsəvvüfdə bütün şeylərin adlarını insan bilir. Lakin təsəvvüfdə bütün şeylərin ilkin ideyaları maddi dünyanın fəvqündə olan ayrıca bir dünyada mövcuddur və ilahi iradəyə tabedir. Fenomenologiyada isə bu obraziləri, ideyaları şüur mövcud maddi varlıqlar haqqında yadır və insanın öz hökmündədir.

İkincisi, təsəvvüfdə insanın idrak prosesi rəasional və irrəasional mərhələlərdən keçir və bunlar bir-birini tamamlayır. Fenomenologiyada isə universal fəlsəfəyə gedən yol yalnız aqlın mərhələlərindən keçir.

Düzdür, həm təsəvvüfdə, həm də fenomenologiyada son mərhələ özünüdərkdir. Lakin təsəvvüfdə bu, ilahi vəhdətdən keçən bir prosesdir və dairə xarakterlidir, fenomenologiyada isə təbii ki, bu vəhdət yoxdur və proses düz xətt boyunca davam edir.

¹ Yenə orada, s. 15.

Qadın – dövrün qurbanı, yoxsa yeni qüvvəsi?

Ən yeni dövrdə insan fenomeninə əhəmiyyətli dərəcədə təsir göstərən daha bir amil qadına münasibətin dəyişməsi oldu. Daha dəqiq desək, qadınların aktivləşməsi, ictimai-siyasi proseslərə qoşulması və bunun nəticəsində yeni ideyaların, fərqli mövqelərin formalaşması oldu. Məsələn burasındadır ki, hər nə qədər həmişə Şərqi qadınının məzlum obrazı məşhurlaşdırılsa da, Qərbdə qadının durumu daha faciəvi olub. Bu səbəbdən Qərbdə qadın etirazının səsi daha tez və radikal ucaldı və Qərb təfəkkürünün tərkib hissəsinə çevrilə bildi. Eyni zamanda, qadınların ictimailəşməsi, seçki hüququ qazanması cəmiyyətdə yeni insanın, yeni kamillik meyarlarının formalaşmasında da izsiz ötüşmədi. Bunu nəzərə alaraq, feminist hərəkatların mahiyyəti üzərində dayanmadan müasir dövrdə Qərbdə qadın problemini – köklərini və inkişaf trayektoriyasını nisbətən geniş təhlil edək.

Qərbdə düşüncələrin formalaşmasında xristianlığın rolu çox böyük olmuş və qadına münasibətə də əhəmiyyətli təsir göstərməkdədir. Məsələn, Bibliyanın ayələrinin birin-

də deyilir: “Qadın sükunət və itaətlə öyrənsin, amma qadına öyrətməyə, kişiyə hökm etməyə icazə vermirəm, sussun. Çünki birinci Adəm yaranıb, sonra Həvva. İlk olaraq Adəm deyil, Həvva yoldan çıxıb günah etdi, amma uşaq doğmaqla xilas olacaq, yetər ki, iman, sevgi dolu və məsum bir müqəddəsliklə yaşasın.” (Bibliya, 1 Tim. 2:11-15). Yaxud Formanın İncilində yazılıb: “Simon Pyotr onlara dedi: “Qoy Mariya getsin, çünki qadın həyata layiq deyil. İsa dedi: “Baxın, mən ona düz yol göstərəcəyəm ki, onu kişi edim ki, onun da ruhu dirilsin, siz kişilər kimi. Çünki kişiyə çevrilən hər qadın ilahi səməyə daxil olacaq”. Bu ayələrdən sonra orta əsrlərdə qadının bir günah mənbəyi hesab edilməsi təəccüblü görünür. Məsələn, Umberto Eko “Qızılıgülün adı”nda keşişin dili ilə qadını belə təsvir edir: “Ehtiyatlı ol, oğlum! Bədənin gözəlliyi dəri ilə məhdudlaşır. Əgər insanlar görsəydilər ki, dərinin altında nə var, – onlar qadın bədənindən diksinərdilər. ... Elə isə bu peyinlə dolu çuvalı qucaqlamaq istəyi haradan yaranır?”¹ Təsədüfi deyil ki, inkvizisiya dövründə daha çox zərər çəkən də məhz qadın olmuşdur. Müxtəlif məlumatlara görə, Almaniyada, İsveçdə, Fransada və başqa Avropa ölkələrində hər gün 12, 84, hətta 1609-cu ildə Tuluza 600 qadın yandırılmışdır. Bu məlumatların reallığa nə dərəcədə uyğun olub-olmaması tarixin problemidir. Lakin bu, bir reallıqdır ki, belə məlumatlar qadınları həm fiziki olaraq, həm də mənən təzyiq altında saxlayırdı. Bunun nəticəsində onlar nəinki düşünmür, özlərini bir insan kimi hiss edə bilmir, hətta öz varlıqlarına – qadınlıqlarına belə nifrət edirdilər.

Renessans qadın haqqında düşüncələrə yeni nəfəs

¹ Эко У. Имя розы. СПб., Symposium, 2006, с. 410.

verdi. “Müqəddəs Məryəm” və ümumiyyətlə qadın obrazı rəssamların, heykəltəraşların diqqət mərkəzində dayandı və qadın bir ilham pərisinə çevrildi. Sənətkarlar insanın malik ola biləcəyi müqəddəs duyğuları, ən kamil xüsusiyyətləri daha çox qadının simasında verməyə çalışırdılar: məsumluğu, səmimiyyəti, həyalılığı və s. Təbii ki, bunların başında eşq dururdu: övlada münasibətdə, Allaha münasibətdə təzahür edən, ən ağır dərddə, iztiraba da dözməyə cəsaret və mətinlik verən ilahi eşq. Michelangelonun “Pieta”sı sanki dediklərimizin ideal nümunəsidir. Düzdür, tədricən – dövrün ruhuna uyğun olaraq – qadının zahiri keyfiyyətləri ön plana keçməyə başladı, lakin yenə də təsvirlərdə sadəcə bir qadın deyil, ülvə hissələr, həyəcanlar, düşüncələr öz əksini tapırdı. Qadınların zahiri görkəmləri iti ağılları, bacarıqları ilə tamamlanırdı. Təsadüfi deyil ki, Qərbə məxsus kurtizanlar da məhz bu dövrdən başlayaraq formalaşmağa, fəaliyyət göstərməyə başladılar. Və qadının gözəlliyi ilə yanaşı, ağılı, zəkası da nə qədər yuxarı olurdusa, bir o qədər cəmiyyətdə hörməti artıq olurdu. Xüsusi ilə qeyd edək ki, inkvizisiya dövründə cəzalandırılan qadınların yarısından çoxu məhz onlar oldu. Lakin qadınlara cəza yalnız onların həyat tərzlərinə görə deyil, həm də ağıllı olmaq “iddialarına” görə verilirdi. Buna nümunə kimi öz xalqına görə Allahdan missiya aldığını deyib Vətəni uğrunda qəhrəmancasına döyüşən və kilsənin qəzəbinə tuş gələrək bidətçi elan olunaraq odda yandırılan Janna d’Arki göstərmək kifayətdir. Maraqlıdır ki, sonralar o, kilsə tərəfindən müqəddəs elan olunmuşdur.

Yeni Dövrün cəmiyyətinə hakim olan inqilabi əhval-ruhiyyə, azadlıq arzusu, ən vacibi isə mənəviyyatın arxa plana çəkilməsi cəmiyyətin bir üzvü olan qadına da təsir etməyə bilməzdi. Məhz bu təsirin nəticəsi olaraq qadının da

zahiri keyfiyyətləri ön plana keçməyə və bütün digər keyfiyyətləri üstələməyə başlamışdı. Əslində qadına belə münasibət müəyyən mənada düşüncələrdə gedən maddiləşmə, cırılma, məhdudlaşma prosesinin bir inikası idi desək, yəqin çox yanılmazıq. Yəni bu münasibət yalnız qadına deyil, ümumiyyətlə insana idi.

Əlbəttə, tarixə ayırı-ayrı filosofların həyatında əhəmiyyətli rol oynamış qadınların adları məlumdur. Təkcə elə alman fəlsəfəsinin görkəmli nümayəndəsi Şellingin həyat yoldaşı, XVIII-XIX əsrdə təşəkkül tapan romantik cərəyanın nümayəndələrinin – həm filosof, həm də ədəbiyyatçıların həyatında müstəsna rolu olan Karolina Şlegelin, yaxud Nitsşe, Rilke və Freud kimi mütəfəkkirlərə ciddi təsir göstərmiş Lu Anreas Salomenin adlarını çəksək müəyyən mənəzərə yaranmış olar.

Qadının yalnız kişi zövqünü oxşamaq, əyləndirmək üçün yaradılmış bir canlı olması fikri qadınların özlərini düşündürməyə bilməzdi və artıq XIX əsrin ortalarında qadının öz halına üsyanı kişilərə bənzəməklə başladı. ***Qadın öz varlığına qarşı etiraz edirdi!*** Amma bu, Allahın yaratdığı varlığa qarşı etiraz deyildi. Əksinə, bu, cahil, itaətkar, kişinin istəkləri ilə “var olan” qadına qarşı üsyan idi. Avropa Düpinin – Jorj Sand (1831), Şarlotta, Emili və Anna Bronte bacılarının Karrer, Ellis və Akton Bell qardaşları (1846) adı ilə romanlar yazmağa başlaması buna nümunə ola bilər. Bunu cəmiyyətin kişilərə verdiyi imtiyazlardan istifadə istəyi kimi yozanlar olsa da, nəticə başqa şey deyir: bu əsərlərin əsas ideyası qadının “ağılsız bir gözəlçə” kimi təqdim edilməsinə etirazdır. Əsərlərdə kişi-qadın münasibətləri əks olunsada, ön planda yalnız zövq aləti olan qadınla, ağıllı, təhsilli, yüksək mənəviyyətli qadın arasındakı müqayisə və

üstünlüyün ikincilərə verilməsi durur.

Azadlığın vətəni hesab edilən Birləşmiş Ştatlarda isə proseslər nisbətən fərqli və cürətli ruhda cərəyan edirdi. Artıq XVIII əsrdə qadınların hüquq tələbləri səslənməyə başlamışdı. Məsələn, Abiqeyl Smit Adams (1744-1818): “Qəbul ediləndə bizim iştirak etmədiyimiz qanunlara və bizim maraqlarımızı müdafiə etməyən hakimiyyətə biz tabe olmayacağıq”¹ kimi tələb irəli sürməklə qadınların fərqli istəklərinin də ola bilməsini “xatırlatdı”. Bu, kişiyyə bənzəmək, hətta kişidən əskik olmadığını sübut etməklə yanaşı, kişinin malik olduğu kamil xüsusiyyətlərin onlara da məxsus olduğunu göstərmək idi. Söhbət artıq mənəvi keyfiyyətlərdən deyil, sosial tələblərdən gedirdi. Bu dalğa Avropaya da çatdı və XVIII əsrdə gizli, kişi adı ilə pərdələnərək nə isə edən qadın XIX əsrin ikinci yarısından verdiyi cəsarətlə öz hüquqlarını açıq şəkildə tələb etməyə başladı və *feminist hərəkatları* başladı. Təsadüfi deyil ki, müasir insanın, daha humanist bir cəmiyyətin yenidən formalaşmasının əsas şərtlərindən biri kimi Fromm “qadınların patriarxal hakimiyyətin zülmündən xilas olmağın zəruriliyində”² görür.

Feminizm tarixini araşdıran tədqiqatçıların fikrinə görə, feminizm hərəkatını Fransa inqilabından XX əsrin 20-ci illərinə qədər və XX əsrin ikinci yarısından başlayıb bugünə kimi davam edən iki mərhələyə ayırmaq olar.

Əsasən Böyük Britaniyanı, Birləşmiş Ştatları, Fransanı və digər Avropa ölkələrini bürüyən birinci hərəkatda əsas tələb qadının bir vətəndaş kimi tanınması idi – təhsil haqqı, səs hüququ və s. Bu tələblər ödəyəndə isə hərəkat tənəzzülə

¹ Abigail Adams Quotes

http://womenshistory.about.com/cs/quotes/a/qu_abigailadams.htm

² Фромм Э. Иметь или быть, с. 198.

uğradı. Yəni qadınlar özlərini yalnız sosial müstəvidə görürdülər və tələblər sosial-siyasi hədudlardan kənara çıxmadığına, yüksək ideyalar müstəvisinə qalxmadığına görə, sönməyə məhkum idi.

İkinci hərəkət artıq fərqli tələblər üzərində formalaşdı – qadın və kişinin şüurlarını, şəxsiyyətlərini və s. mənəvi cəhətlərini müqayisə edən *bu hərəkət qadının kişiyyə qarşı üsyanı idi*. Tələblərinə uyğun olaraq feminist hərəkətlər bir neçə qola ayrıldı: liberal, radikal, sosialist və s.¹ Qadının ümumiyyətlə kişidən fərqli bir bioloji varlığa sahib olmadığını və bu düşüncənin kişilər və kişi təşəkküllü cəmiyyət tərəfindən uydurulduğunu iddia edən² feminizm hərəkətinin daha parlaq nümayəndələri kimi fransız yazıçısı *Simona de Bovuarın* (1908-1986) və amerikan yazıçı, liberal feminizmin təmsilçisi *Betti Fridanın* (1921-2006) adlarını çəkmək olar.

Tarnas XX əsrin insanının böhranını “mahiyətə kişi böhranı” adlandırır.³ Deyilənlərdə həqiqət budur ki, böhrana gətirən proseslərdə qadın tamamilə təcrid olunmuşdu. Düzdür, haqlı olaraq irad tuta bilərlər ki, əvvəlcə “fəlsəfə zirvəsində qadın-kişi cinslərinə ayrılmalara yoxdur, yalnız insan var”, – iddiasının tərəfdarı kimi çıxış etmişdik. Lakin bu da bir həqiqətdir ki, XX əsrə qədər *Qərbdə nə ciddi ideyalarda qadın, nə də qadında ciddi ideya var idi. Qadın yalnız vasitə idi. XX əsrin sonları isə artıq insan deyil,*

¹ *Крыкова И.В.* Женщина и общество в философии феминизма второй волны (на основе творчества Симоны де Бовуар и Бетти Фридан) // www.женщина%20и%20общество%20в%20философии%20феминизм

² Yəni orada.

³ *Тарнас Р.* История западного мышления, с. 375-377.

cinslər əsas tədqiqat, müzakirə mövzusu idi.

Bu, böyük mənada İnsanın deyil, bir cinsin mübarizəsi və cinsin – bioloji varlığın tələbləri idi. De Bovuar yazır: “Kişi – bəşəri varlıqdır, cinsi var. Qadın da beləcə tam bir fərd olar, kişi kimi, bir şərtlə ki, onun da cinsi olsun. Qadınlıqdan imtina – öz şəxsiyyətinin müəyyən bir hissəsindən imtina deməkdir”.¹ Filosof qadını öz varlığını dərk etməyə – *özünü bir insan kimi qəbul etməyə* çağırır. Təbii ki, burada söhbət məhz bioloji varlıqdan gedir, çünki mənəviyyat ümumiyyətlə gündəmdə deyil. Bu, prosesin birinci mərhələsidir. İkinci mərhələsi *isə özünü cəmiyyətdə təsdiq etməkdir*. Bu, isə maddi təminatdır, gücdür: “Ancaq əməyə səbəb qadın əhəmiyyətli dərəcədə onu kişidən ayıran məsafəni qət edə bildi. Yalnız əmək ona real azadlıq təmin edə bilər. Qadın parazit həyat tərzini sürməkdən əl çəkən kimi, onun asılılığı üzərində qurulmuş sistem dağılır, onu kənar aləmlə əlaqələndirən vasitəçi-kişiyə ehtiyac itir”.² Amma üçüncü bir mərhələ də var: *tam azadlıq*. De Bovuar yazır: “Bu gün müstəqil qadın öz mütəxəssis maraqları ilə qadınlıq borcunu yerinə yetirmək qayğıları arasında parçalanır. Tarazlığını qorumaq onun üçün çətinidir. O bunu əldə etmək üçün güzəştə getməli, qurbanlar verməli, hiyləyə əl atmalı olur ki, bu da onu daim gərginlikdə saxlayır. Qadına məxsus əsəbiliyin və fiziki zəifliyin səbəblərini məhz bunda axtarmaq lazımdır, qadının fizioloji xüsusiyyətlərində yox”.³

Paradoksal bir vəziyyət müşahidə olunur. Əvvəla, hər nə qədər qadın öz düşüncəsi, öz şəxsiyyəti barədə yazsa da,

¹ *Бовуар С. де.* Второй пол. Т. 1 и 2: Пер. с франц. М.: Прогресс; СПб.: Алтейя, 1997, с. 762

² *Yenə orada*, s. 759.

³ *Yenə orada*, s. 776.

əsas istinad yeri, əsas nümunə yenə də kişi qalır.

İkincisi, qadın heç cür öz qadın təbiətindən uzaqlaşsa və deməli, kişi təbiətinə sahib ola bilmədiyinə görə, əks qütbə bir düşmənin mövqeyi kimi baxır. Bu isə, bir tərəfdən, qadınlarda aqressiyanın yaranmasına səbəb olur ki, bu da öz əksini onun fəaliyyətində, yaradıcılığında tapır, digər tərəfdən isə, cəmiyyətdə müəyyən qarşıdurmaya səbəb olur. Düzdür, de Bovuar bunu tam azadlığa gedən yolun çətinliyi kimi təqdim edir, lakin bu “tam azadlıq” qadının bioloji, uzağı sosial varlıq kimi tələbatlarından o yana keçmir.

Nəhayət, qadının əks qütbə çəkilməsi qadın və kişi təfəkkürü ilə bütövləşməli olan həqiqətin naqis qalmasına səbəb olur. Başqa sözlə desək, feminist düşüncə sahiblərinin ideyaları dövrün insanının düşüncələrinə yeni bir nəfəs vermək əvəzinə, bir əks cəbhə, daha bir radikal ocaq qalamış oldu. Təsadüfi deyil ki, Tarnasın fikrinə qayıtsaq, indi də mahiyyətcə qadın böhranının əsası qoyulmaqda, hətta artıq inkişaf etməkdədir. Düzdür, Tarnas deyir ki, “Ola bilsin “insanın” sonuna az qalıb. Lakin insan məqsəd deyil. İnsan elə bir şeydir ki, adlandırılmalıdır və qadınlarla yenidən birləşməklə bitməlidir.”¹ Belə məlum olur ki, qadına münasibətdə feminizmdən fərqli bir münasibət də mövcuddur: qadınlığa (feminin) qayıdış. Söhbət heç də qadın hakimiyyətindən, yaxud qadın təfəkkürünün hegemonluğundan getmir. Bu, qeyd etdiyimiz kimi, feminizm də deyil, bu, qadın təfəkkürünün üstünlüyü də deyil. Bu, olduğu kimi təzahür etməklə kişi mahiyyətini tamamlayan bir mahiyyətdir. Bu, bir daha təkrar edək ki, *doğuluş nöqtəsinə qayıdışdır*. Bir növ başlanğıc nöqtəsinə qayıtmaqla insan tənəzzülə aparan

¹ Тарнас Р. История западного мышления, с. 378.

xətalərini düzəltmək iqtidarında olar. Qeyd etmək lazımdır ki, bu ənənə də Uzaq Şərqdən, daha doğrusu daosizmdən qaynaqlanan bir ideyadır ki, avropalı filosoflar tətbiq etməyə çalışırlar. Belə məlum olur ki, XX-XXI əsrlərdə Qərb Şərqi malik olduğu bütöv düşüncəyə, könül rahatlığına malik olmaq istəsə də, əsrlər boyu kifayət qədər sabitləşən ideyalar artıq öz-özünü tənzimləyən bir orqanizmə çevriliblər və onları dəyişmək, başqa bir ideya ilə sintez eləmək elə də asan deyil.

Beləliklə, XX əsrin ikinci yarısı və XXI əsrin əvvəlində düşüncələrin qadın kişi qütbləşməsi daha da dərinləşdi. Daha dəqiq desək, kişi düşüncəsinin yanına bir də qadın təfəkkürü əlavə edildi: üsyan və ittiham dolu. Bu səbəbdən qadın hərəkətləri aktivləşsələr də, sayca artsalar da, sosial və siyasi həyatda müəyyən dəyişikliklərə, hətta yeniliklərə nail olsalar da, bu, ümumiyyətlə insanın düşüncəsində nəinki bir yenilik yarada bilmədi, hətta olan bütövlüyə müəyyən naqislik gətirdi.

Əslində, Tarnas da “mahıyyətə kişi böhranı” deməklə, təfəkkürlərin bir növ məhdudluğunu, birtərəfliliyini, naqisliyini vurğulamağa çalışır. O yazır: “Əsrimizin qarşısında boya-boy dayanan böyük məsələ budur: kişi başlanğıcı özünün hybris*-indən və birtərəfli planından əl çəkib nəhayət ki, dərk olunmamış yarısını görmək və könüllü olaraq qadın başlanğıcı ilə onun bütün təzahürlərində tamamilə yeni, qarşılıqlı anlaşma və bərabərliyə əsaslanan münasibətdə olmaq”.¹ Maraqlıdır ki, deyilənlərdə iki təklif səslənir: insanın tam və kamil olması üçün qadın və kişi təfəkkürləri

* Tanrıya nifrət hikkəsi – qədim yunan.

¹ Tарнас Р. История западного мышления, с. 375-377.

bir-birini tamamlamalıdır, ikincisi isə, özünü artıq tükətmiş Qərb təfəkkürü yenidən qalxmaq üçün öz başlangıç nöqtəsinə dönməlidir. Qadınsız isə öz kökünə, əslinə dönmək mümkün deyil. Bunu Şərqə – Şərq fəlsəfəsində varlığın əsasında duran in-yan münasibətlərinə qayıdışa çağırış kimi də qəbul eləmək olar.

Orta əsrlərə qayıdış və keçmişə yeni baxış

Hər bir elmi kəşf rasionel düşüncənin, aqlın mövcud çərçivədən kənara çıxmasıdır. Hər bir yeni fəlsəfi cərəyan isə insan fenomeninin yeni bir xüsusiyyətini, düşüncəsinin yeni bir qatını Mən, cəmiyyət, hətta bəşəriyyət miqyasında dərk etmək üsullarının axtarışıdır. Kəşf öz bilik və inam zirvəsini fəth edən alimə qismət olduğu kimi, insan fenomeninin yeni qatına işıq salan da yalnız özü həmin mərtəbəyə yüksələn mütəfəkkir olur. Söhbət nəzəriyyənin təcrübə ilə təsdiqlənməsindən, tamamlanmasından gedir. Fəlsəfə tarixində “düyün nöqtəsi” olan belə şəxsiyyətlər düşüncələrin gedişinə yeni istiqamət, yeni təkan verməklə yanaşı, həm də bəşəriyyətin böhranlı halından xilas yolunun göstəriciləri, bələdçilərdir. Bunu həmin filosofların missiyası da adlandıрмаq olar: bəşəriyyətin inkişaf xəttini Vahid ideyanın cazibəsindən uzaqlaşdırmaq və azmağa qoymamaq. Əbu Turxanın fikri fəzasının əyilməsi prinsipini və bizim təqdim etdiyimiz kamilləşmək trayektoriyasını – çevrəni xatırlasaq, düzgün istiqamət məhz əyilib öz ilkin nöqtəsinə qayıdan xətdir. Bunu bəşəriyyətin öz inkişaf prosesinin bir tsiklini başa

vurması kimi də qəbul etmək olar: insanın idrak prosesinin hər mərhələsinin son nöqtəsi başlanğıc nöqtəsi ilə birləşməlidir ki, yeni mərhələ başlaya bilsin. Yəni həqiqətin dərkisi tam çevrədədir. Məsələn, Renessansın özü də kökə – antik dövrə bir qayıdış idi. Bəşəriyyət orta əsrlərə, daha doğrusu, həmin dövrün problemlərinə və onlara yanaşma mövqeyinə qayıtmaqla bir çevrəni tamamlayıb yeni çevrənin başlanğıcını qoymalıdır. Daha əvvəl də qeyd etdiyimiz kimi, bu, dar miqyasda və üstədən baxanda, çevrə, daha geniş miqyasda və yandan baxanda isə spiralvari, get-gedə genişlənən inkişaf formasıdır.

Orta əsrlərə və onun vasitəsilə ümumiyyətlə qədim dövrə qayıtmaq və ya onlara istinad etmək cəhdləri əslində hələ Yeni Dövrədə də var idi. Belə cəhdlər özünü həm də qeyri-ənənəvi dialoqda göstərirdi. Xatırladaq ki, orta əsrlər ideyalarla zəngin, bir neçə mədəniyyətin üzvi şəkildə cəmləşdiyi, potensial dolu bir dövrüdür. Bu baxımdan, XX əsrdə də orta əsrlərə qayıdış cəhdi təəccüblü deyil.

Əhəmiyyətli məqamlardan biri də budur ki, orta əsrlərə qayıdış bir növ həm də Şərqlə qayıdış deməkdir. Tarixdən də məlumdur ki, uzun illərin müharibəsi, istilaları, siyasəti Qərbin Şərq üzərində rəsmi və qeyri-rəsmi hakimiyyətini təsdiqləyib. Şərq Qərbin maddi rifahı, texniki inkişafı üçün həm maddi baza, həm təcrübə laboratoriyası, həm də təcrübə obyektinə olmuş və olmaqda davam edir. Lakin məsələnin çox incə bir tərəfi – insanların mənəviyyatlarının qarşılıqlaşmasında qərblinin şərqliyə udulması faktı da bir sıra filosofların nəzərindən qaçmır. Məsələn, Yunq yazır: “Biz Şərqdə öz texniki vasitələrimizlə maddi dünyanın altını üstünə gətirdiyimiz bir vaxtda, Şərq özünün ali psixi bacarıqları ilə bizim mənəvi dünyamızı qarışdırır. Biz heç cür dərk

edə bilmirik ki, Şərqi zahirən istila etməklə, biz ona imkan veririk ki, bizi daxilən möhkəm-möhkəm tutsun”.¹ Xatırladaq ki, hər b yolu ilə Tibeti işğal edən ingilis ordusu onların mənəvi gücü qarşısında məğlub olduqlarını etiraf etməli olmuşdular. Düzdür, Avropa filosoflarının Şərqi müraciət etməsinin kökləri daha qədimdir. Lakin bu da danılmaz faktdır ki, bu müraciət bir çox hallarda ekzotik xarakterli olmuşdur. Bununla yanaşı, sağlam bədən təminatı üçün sağlam ruh ilk şərtlərdən biridir və bunun kamil nümunəsini Şərqi müdrikliyində görmək mümkündür. Maraqlıdır ki, məhz Şərqi fəlsəfəsinə dərinliklə nüfuz etməklə, Qərbi filosofları dərk etdilər ki, Şərqi fəlsəfəsi əslində insanın mənəvi dünyasına yol və mən-inin dərk üçün düzgün vasitədir. Təsədüfi deyil ki, Yunq da yazır ki, “Bu da həqiqətdir ki, bu gün qarşılaşdığımız mənəvi dəyişikliklərin dərinliyində Şərqi durur. Ancaq bu Şərqi ... daim bizim arılıyımızın sonsuz vəhşiliyini yüyənləməyə yardım edən yeni mənəvi forma və qüvvələr yaradan bizim öz ruhumuzdur”.² Yunq qərbi insanı öz ruhuna müraciət etməyə çağırır və maraqlıdır ki, qərblinin ruhuna gedən yolun Şərqi də keçdiyinə işarə edir. Belə məlum olur ki, *Qərbi filosofları nə öz dinlərinə, nə də öz imanlarına qayıtmaq istəməzlər. Onlar Şərqi inandığına inanmaq istəyirlər.* Əslində, Qərbin maddi “kamilliyin” zirvəsində durduğunu nəzərə alsaq, onun mənəvi kamilliyin nümunəsini Şərqi də axtarması təəccüblü deyil.

Bununla belə, bu da bir həqiqətdir ki, Şərqi artıq həmin Şərqi deyil. Uzun illər Avropa dövlətlərinin istilasında

¹ Юнг К.Г. Проблемы души нашего времени, с. 312.

² Yəni orada, s. 313

olan, Qərb mədəniyyətini yüksək mədəniyyət kimi mənimsəyən, əvəzində öz mədəniyyətini ya unudan, ya da ona ikrah bəsləyən şərqli əvvəlki müdrikliyindən uzaq düşüb. İstər qədim dövrdə, istərsə də orta əsrlərdə öz elmi nailiyyətləri, fəlsəfi ideyaları ilə yeni söz deyən, Qərbin surətini cılız şəkildə özündə yaratmaq faciəsini yaşayan Şərq, təbii ki, əvvəlki müdrikliyi ehtiva etmir. Tamamilə fərqli düşüncəyə malik, fərqli tarix yaşamış Şərq xalqları bu mədəniyyəti və bu mədəniyyətin gətirdiyi “yenilikləri” mənimsəməkdə nəinki çətinlik çəkdi, həm də onu təhrif edərək qəbul etdi. Nəticədə bu gün Qərbin xilas yeri hesab etdiyi Şərqlin özü də artıq təhrif olunmuş bir haldadır. Təsadüfi deyil ki, Berdyayev də yazır ki, “Şərq xalqları – yaponlar, induslar, çinlilər Qərb sivilizasiyasını mənimsəməyə başlayırlar və materialist olurlar, Qərbdən millətçilik götürürlər. İsa nurunu isə onlar az mənimsəyiblər, onu görmürlər. Yalnız onların qədim dini əqidələrinin parçalanması baş verir... Beləliklə, dünya tarixinə aktiv şəkildə Avropa xalqlarından sayca daha çox olan nəhəng insan kütlələri daxil oldu və məhz Avropa sivilizasiyasının ən pis tərəflərini mənimsəyən zaman daxil oldular”.¹

Belə məlum olur ki, Qərb şərqləşmək, Şərq isə qərbləşmək istəyir. Maraqlı bir paradoks alınır. Yuxarıda yazmışdıq ki, bir sıra Şərq filosofları öz kökünə qayıdışın Qərbdən keçdiyini vurğulayır. Belə məlum olur ki, bəzi Qərb filosofları da öz köklərinə Şərqdən keçərək qayıtmağı təklif edirlər. Vəhdət, kamillik bu iki niyyətin kəsişmə anındadır. Böhran hər birinin öz nöqtəsindən, çərçivəsindən çıx-mamaqda və ya başlanğıc nöqtəsinə dönməməkdir.

¹ Бердяев Н.А. Судьба человека в современном мире, s.356.

Qərbin Şərq üzərindəki gücünü və hökmranlığını nəzərə alanda isə, ikinci prosesin, daha dəqiq desək, qərbləşmənin daha sürətlə və geniş miqyasda getməsinin, eyni zamanda, böhranın get-gedə dərinləşməsinin səbəbini anlamaq olur. Bəs yenidən aktuallaşdırılan “köhnə” meyarlar hansılardır?

Deyilənləri birmənalı olaraq qəbul etmək, təbii ki, olmaz. Əvvəla, Qərb artıq əsrlərlə formalaşan bir təfəkkürə, mədəniyyətə malikdir və bir həmlədə ondan imtina etmək, dəyişmək mümkün deyil. İkincisi, məğlub və aciz Şərqdən, yaxud dəyərlərindən çoxdan imtina etdikləri orta əsrlərdən nə isə nümunə kimi götürmək də asan deyil. Bundan başqa, artıq elmin, texnikanın, dövlət quruculuğunda demokratiyanın inkişafının ən yüksək pilləsində qərarlaşan Qərb orta əsrlərə nə üçün üz tutsun ki?

Səbəb birmənalıdır: *insanın mənəvi böhranı*. Qərb Renessansdan böyük bir enerji alaraq öz inkişafına başladı. Lakin bəşəriyyətin bu gün üzləşdiyi mənəvi böhranın təhlilindən belə qənaətə gəlmək olar ki, öz inkişaf prosesinin hansı isə mərhələsində o, yanlış yerə sapdı və öz inkişafını təmin edən yaradıcı enerjiden uzaq düşdü. Fromm yazır: “Son orta əsrlərin çiçəklənməsi insanların İlahi şəhr surəti ilə ilhamlanması idi. Müasir dövrün çiçəklənməsi Maddi Proqres Şəhrinin surətinin ilhamlandırması ilə əlaqəli idi. Ancaq bizim əsrimizdə bu surət Babil qülləsinə çevrilib ki, o da artıq uçulmağa başlayır və onun uçuntuları altında hamı, hər şey məhv olacaq. Əgər İlahi şəhr Maddi Şəhrlə tezis və antitezisdirsə, onda xaosa yeganə alternativ yeni bir sintezdir: son orta əsrlərin mənəvi cəhdlərinin renessans sonrası rəasional düşüncə və elmin nailiyyətləri ilə sintezi.

Bu sintezin adı Varlıq Şəhridir.”¹ Orta əsr dəyərlərinə, problemlərinə qayıtmaqla o, bir növ məsələnin kökünə qayıtmaq, bəşəriyyəti narahat edən məsələlərin həllinə başlanğıc nöqtədən, eyni zamanda, yeni prizmadan başlamaq deməkdir.

Düzdür, bəzi filosoflar daha uzağa – antik dövrə – Aristotələ, Platona belə qayıdırlar. Lakin biz diqqəti hansı ideyalara deyil, hansı mövqe ilə yanaşmaqlarına yönəltmək istəyirik. Başqa sözlə desək, ən yüksək ideya da ona münasibətdən asılı olaraq insanın mənəviyyatını çökdürə də bilər, kamilləşdirə də. Elə Husserlin öz “ciddi elminin” təqdimatında Aristotelin epoxé-sindən istifadəsi dediklərimizə bir nümunə ola bilər. Daha bir nümunə isə ədəbiyyatda başlayıb sonradan ümumiyyətlə mədəniyyəti bürüyən postmodernizmdir: öz içindəki, düşüncəsindəki naqislikləri keçmişdən götürdüyü detallarla tamamlayan bir cərəyan.

XX əsrdə kifayət qədər tanınmış amerikan yazıçısı Den Braun ədəbi üslubdan istifadə edərək xristianlığın, Renaissance dövrünün mahiyyətini “detallara ayırır və yenidən yığır”. Obyekt yenə həmin obyektədir, sadəcə fərqli yerdə və fərqli təqdimatda. Bir növ artıq məlum bir əşyanın üzərinə dəyişik, rəngli, kompüter effektiv işıq salmaqla onun fərqli tərəflərini aşkarlamış olur. Obyekt həm əvvəlkidir, həm də deyil. Məhz hansı tərəfin görünməsi isə bu işığı salan adamdan və onun ehtiyacından, istəyindən asılıdır. Umberto Eko yazır: “Burada “gerçəklik” (onun ikili mənasına istinad etsək) özünü göstərir, istiqamətləndirir, müstəqil olmayan mənalandırma prosesin gedişatını modelləşdirir. Alisa so-

¹ Yenə orada, s. 209-210.

ruşur: “Sual belədir: sən elə edə bilərsənmi ki, sözlər mənası olduğu şeyin mənasını verməsin?” Şaltay-Boltay cavab verir: “Məsələ kimin ağa olmasındadır”.¹ Maraqlı bir subyektivliyin şahidi oluruq: insan gerçəkliyi öz idrakına görə dəyişdirir, artıq sabitləşmiş həqiqəti öz istəyinə görə dağdır. L.Qoldmannın təklif etdiyi metod da elə bu prinsiplə işləyir: “strukturlaşmış sabitləşmiş bütövün empirik məlumat qrupları seçilir, sonra da element olaraq eyni təbiətdən olan daha geniş bir struktura düzülür və s.”² Burada bir neçə əhəmiyyətli məqama diqqət yetirək.

Maddi dünyanın məhdudluğunda boğulan insan bu maddi dünyanı yenidən “söküb yığmağı” bir həll yolu kimi gördü. Eko yazır: “Əgər gerçəklik dərkolunmazdırsa, onu dərk etməyin yeganə yolu onu dəyişməkdir; belə olan halda, struktur modellər təcrübənin alətinə çevrilər. Bu, bir növ dünyanı uşaqların konstruksiya oyununa bənzəyir. Təsadüfi deyil ki, postmodernistlərin metodları zatən ironiya, oyundur.

Postmodernistlərə görə insan kamil deyil: “Məni insan kimi təşkil edən şey, mənim Tanrı olmamağım, varlığın bir hissəsi olmamağım, varlığın bütövlüyünə malik olmamağımıdır”.³ Bəli, insan naqisdir, lakin ona kamilləşmə yolu təklif edilmir, əksinə olduğu vəziyyətlə barışmaq və malik olduğu ilə “əylənmək” yolu göstərilir. Ekonun dediyi kimi, “əgər gerçəklik dərkolunmazdırsa, idrakın problemi bizdən

¹ Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. Пер.: с итал., СПб., Symposium, 2006, s. 528.

² Goldmann L. Recherches dialectiques. Paris, 1959. Sit.: Эко У. Отсутствующая структура, s. 344.

³ Эко У. Отсутствующая структура, s. 20.

qaçan bu ziddiyyətli gerçəkliyin sirli Mənbələrinə yol açan qondarma obrazları ilə manipulyasiya etməkdir. Belə olan halda, struktur modellər Mütləqi sezişə aparan hansı isə mistik başlanğıcın aləti olur.”¹

Vurğulanmalı olan daha bir məqam isə bunun xaosa səbəb olması və belə gedərsə, sabitliyin ümumiyyətlə leksikondan silinməsidir. Təsadüfi deyil ki, Lütfi Zadənin qeyri-səlis məntiqi də dünyanın dumanlı, sonsuz çoxluq içində olduğunu iddia edir. Dünya yalnız Vahiddən – Tanrı və Heçlikdən – yaradılmışlardan, insandan ibarət deyil, bu arada hər kəs və hər şey var. Vahid bir səs – bu, Mütləq yaradanın da səsi ola bilər, elm həzrətlərinin də səsi ola bilər – sənin də səsin bu polifonik səslər arasında var və s.

Deyilənlərdə müsbət məqam budur ki, insan özünü var hesab edir: öz həqiqətini qurur, öz səsini eşitdirir, öz varlığını dünyanın mərkəzinə qoyur. Lakin burada irad tutulmalı bir neçə məqam var və bu məqamların başında bir fakt durur: bugünkü insan. Əgər bu dünyaya münasibətdə insan aparıcı subyekt, mərkəzdirsə, onda dəyərləndirmə də ona nisbətdə aparılacaq.

Birincisi, bir insanın müqəddəslik duyğusu ölüb, ali bəşəri keyfiyyətlər heçə enibsə, onun mövcud sabit dəyərləri “söküb yeni forma qazandırması” nə onun özünə yeni bir həqiqət açmayaq, nə də cəmiyyətinə.

İkincisi, 0 və 1 arasındakı çoxluq, dumanlı kaos və bu xaosdakı mümkün sistemlər hələ o demək deyil ki, bu xaosun fəvqündə sabit bir sistem yoxdur. Başqa sözlə desək, *müasir insan 0 və 1 arasında “kəşf elədiyi” dünyada “oynaya” bilər, amma 1-in var olduğunu unutmamalıdır.*

¹ Yenə orada, s. 18.

Nəhayət, sonda maraqlı, hətta gülməli bir nəticəyə gəlmək olur: XX əsin insanı öz dövrünü dağıtdı bitirdi, müqəddəs bir şey buraxmadı, indi də keçib keçmiş öz “arşını ilə biçib tikməyə”.

Beləliklə, Yeni Dövrədən başlanan bir sıra ideya istiqamətləri “bəhrə” verdiyi bir dövr kimi XX əsr və bu bəhrələrin zərərini ödəyən XXI əsr haqqında müəyyən fikir söyləmək, nəticə çıxartmaq çətindir. Ən azından, hadisələr, meyarlar çox sürətlə dəyişir və biz bu dəyişkənliyin içində-yik, hər zaman bu burulğandan kənara çıxmaq olmur. İkincisi, informasiya bolluğu arasından hər hansı meyarları seçmək, üstəlik onun doğruluğuna qərar vermək asan məsələ deyil. Yəni bir var bu dövrü əvvəlki əsrlərin davamı, əks-sədası kimi araşdırmaq, bir də var, onu məhz öz ideyaları, tələbləri, sualları ilə mövcud olan ayrıca bir dövr kimi dəyərləndirmək. İkinci mövqə hal-hazırda üstünlük təşkil edir, çünki gündəlik həyat – siyasət, iqtisadiyyat, dövlətlər-arası münasibətlər operativ analitik təhlil, cəld qərarlar tələb edir.

Şərqlə və Qərbi ehtiva edən təhlillərimizdən alınan nəticələri tezis şəklində belə təqdim etmək olar.

Əvvəla, bu dövrdə Şərqlə və Qərb arasında ziddiyyətlər fərqli müstəvilərə keçdi və silahlarla bərabər, intellektlər də mübarizəyə başladı. Təfəkkürlərin hələ XVII əsrdən başlanmış Şərqlə-Qərb qütbləşməsi ifrat həddinə çatdı – bir tərəf ifrat şəkildə şişdi, digər tərəf ifrat şəkildə qurudu. Artan disbalansın həll yollarını tapmaq üçün bölgələr və dinlər arasındakı dialoqların sayı və səviyyəsi artırılır, ortaq ideyalar təklif olunur. Şərqlə öz problemlərinin həlli üçün Qərbə müraciət etdiyi kimi, Qərb də Şərqlə üz tutur. Qərb Şərqlədən

fərqli olaraq götürdüüyü dərsləri, əldə etdiyi yeni ideyaları öz standartları, öz prinsipləri daxilində tətbiq etdiyi halda, Şərqlə üçün eyni addımı atmaq çətinidir, çünki öz prinsipləri kifayət qədər stabilləşməyib, zəifdir. Hətta buna edilən ayır-ayrı cəhdlər də Qərbin yardımını olmadan müəyyən müvəffəqiyyət qazana bilmədi.

Bunun nəticəsidir ki, Qərbin istər siyasi nüfuzu, istərsə də iqtisadi hökmranlığı bu dialoqların tam bərabər hüquqlu şəraitdə baş tutmasına imkan vermir. Bu isə ilk növbədə qərblə insanın düşüncəsinin bir kamillik nümunəsi olması kimi yanlış fikrin qəbul edilməsinə gətirir. Və bunun nəticəsidir ki, şərqli insan üçün kamillik olmaq qərbləyə bənzəməkdir. Yəni o, Qərb dəyərlərini kamillik hesab edərək öz milli-mənəvi dəyərlərini də bu meyarlarla ölçməyə çalışır. Əhəmiyyətli haldır ki, əgər əvvəlki əsrlərdə bunun üçün Qərb fiziki güc tətbiq edirdisə, Şərqlə ölkələrini hərbi yolla istilə edirdisə, maarifçilik adı ilə öz mədəniyyətlərini məcburi şəkildə onlara qəbul etdirirdilərsə, XX-XXI əsrlərdə bu proses artıq könüllü şəkildə, sanki əvvəlki illərin ətaləti ilə davam etməkdədir. Yəni müəyyən mənada belə dialoqlar intellektual istilaların tərkib hissəsinə, silahına çevrilir.

İnsan XX əsrə uzun əsrlər boyu davam edən proseslər nəticəsində imanını, ilahi bağını itirmiş, onu mövhumat, təriqətlər səviyyəsində qoruyub saxlamış halda gəlib çatıb. Yüz il ərzində iki dünya, çoxsaylı bölgələrarası müharibələrinin, elmin möhtəşəm kəşfinin – atom bombasının yaradılmasının faciəvi nəticəsinin, laboratoriyalarda üçüncü dövrlətlər üçün hazırlanan dəhşətli xəstəliklərin bütün dünyada sürətlə yayılmasının və daha neçə böhranların şahidi olması onun mənəviyyatının çökməsinə, nəinki Allaha imanının, hətta insanlığa da inamının sarsılmasına gətirdi. Belə bir şə-

raitdə nəinki kamillik nümunəsindən, ümumiyyətlə stabil ideallardan danışmaq çətinidir. Bunun nəticəsi olaraq, insan dumanlı xaos içində öz dünyasını özü qurmağa, artıq dərkində aciz olduğu bu mürəkkəb dünyanı söküb özünə “oyuncaq” etməyə başladı.

Nəhayət, şərhlər belə deməyə əsas verir ki, müasir dövrdə kamillik fərqli terminlərlə əvəz edilib: demokratik, yüksək inkişaf etmiş, super, intellektli və s. Və bu keyfiyyətlər güclü dövlətlər tərəfindən diktə edildiyinə görə, artıq kamil insan deyil, kamil cəmiyyət, kamil dövlət anlayışları da dəyişib. Belə olan surətdə həmin cəmiyyətin üzvü, həmin dövlətin vətəndaşı da eyni keyfiyyətlərin daşıyıcısı hesab olunur. Məsələn, superdövlətin aşağı səviyyəli bir mütəxəssisinə, hətta işsiz bir tüfeylisinə üçüncü dövətdə yüksək mənəb sahibi kimi ehtiram göstərilir, öz vətəndaşından daha yüksək, kamil hesab edilir. Başqa sözlə desək, insanın şəxsi göstəriciləri, mənəvi dünyası cəmiyyət içində əriyib, yox olub. Məhz bu səbəbdən Şərqdə ayrı-ayrı kamil insanlar, yəni həm mənəvi dünyası, həm şəxsiyyəti kamillik meyarlarına yüksək səviyyədə sahiblənmiş şəxslər cəmiyyətdə, öz dövlətlərində uğur qazana, özünə davamçı tapa bilmirlər. Yəni tarixən kamil insan cəmiyyətə təsir göstərən şəxsiyyət idisə, müasir dövrdə aparıcı qüvvə, kamilliyin meyarlarını cəmiyyət diktə edir, cəmiyyəti isə müəyyən qüvvələr idarə edir və kamil insan belə böyük qüvvə qarşısında tək qalır.

Ədəbiyyat

Azərbaycan dilində

1. *Ağaoğlu Ə. Üç mədəniyyət. Bakı, Mütərcim, 2006.*
2. *Bünyadzadə K. Şərq və Qərb. İlahi vəhdətə aparan yol, Bakı, Nurlan, 2006.*
3. *Cübran. Ərəb dilinin gələcəyi // Cübran. Sükutun poeziyası, Bakı, “Şərq-Qərb”, 2009.*
4. *Cübran. Peyğəmbər // Cübran. Sükutun poeziyası. Bakı, Şərq-Qərb, 2009.*
5. *Elif Şafakı dinləmək və... Azərbaycan stendinə baxmaq (Nərmin Kamal Londondan yazır)*
<http://www.azadliq.org/content/article/24958521.html>
6. *Engels F. Lüdviq Feyerbax və klassik alman fəlsəfəsinin sonu // K.Marks və F.Engels. Seçilmiş əsərləri üç cilddə. C. 3, Bakı, Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1983.*
7. *Əbu Turxanın “fikir fəzası” təlimi // «Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər» jurnalı, 2008, № 4.*
8. *Əbu Turxanın hikmət dünyası. Prof. Dr. Səlahəddin Xəlilovun təqdimatında. Bakı, “Çaşıoğlu” nəşriyyatı, 2012.*
9. *Hüseynzadə Əli bəy. Milliyyət və insaniyyət // Seçilmiş əsərləri. Bakı, Çaşıoğlu, 2007, s. 140.*
10. *Hüseynzadə Əli bəy. Tolstoy // Seçilmiş əsərləri. Bakı, Çaşıoğlu, 2007, s. 196.*
11. *Hüseynzadə Əli bəy. Türk dilinin vəzifeyi-mədəniyyəsi // Seçilmiş əsərləri. Bakı, Çaşıoğlu, 2007, s. 284.*
12. *Xəlilov S. Dildə yatan fəlsəfə. «Şüurun yeri» haqqında // Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər jurnalı. № 4, 2008.*

13. *Xəlilov S.* Elm haqqında elm. Bakı, “Azərbaycan Universiteti” nəşriyyatı, 2011.
14. *Xəlilov S.* İslam fəlsəfəsi nə vaxtdan başlayır // Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər, № 1, 2010.
15. *Xəlilov S.* Mənəviyyat fəlsəfəsi. Bakı, «Azərbaycan Universiteti» nəşriyyatı, 2007.
16. *Xəlilov S.* Sivilizasiyalararası dialoq. Bakı, Adiloğlu, 2009.
17. *Xəlilov S.* Sivilizasiya və cəmiyyət // İpək yolu. Beynəlxalq elmi, ictimai-siyasi jurnal, 2000, № 2.
18. *Xəlilov S.* Sivilizasiyanın monoloqu// www.felsefedunyasi.org/site/?name=xeber&dil=az&newsid=73
19. *Xəlilov S.* Sufi zirvəsi: son yoxsa başlanğıc // Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər jurnalı. № 3-4, 2006.
20. *Xəlilov S.* Şərq ruhunun Qərb həyatı. Aida İmanquliyeva yaradıcılığının izi ilə. Bakı, Şərq-Qərb, 2009.
21. *Xəlilov S.* Təhsil, təlim, tərbiyə. Bakı, 2005.
22. *Xəlilov S.S.* Məhəbbət və intellekt. Bakı, «Nurlan» nəşriyyatı, 2006.
23. *İqbal M.* Bilik və təcrübə // Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər, № 4, 2008, s. 189.
24. *İqbal M.* Bilik və təcrübə // Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər, № 4, 2008.
25. *İqbal M.* Din mümkündürmü? // Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər jurnalı, № 1, 2010, s, 185-186.
26. *İqbal M.* İslam düşüncəsində hərəkət prinsipi // Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər jurnalı, № 4, 2009, s. 181.
27. *İsmayılov F.* İnsan “Mən”inin fenomenologiyası. Bakı, 2013.
28. *Joli A.* Böyük adamların təbiəti. Bakı, “Zəkioglu” nəşriyyatı, 2008, s.101.
29. *Məmmədzadə İ.R.* Xeyir və şər arasında, Bakı, 1993.
30. *Mütəhhəri Mürtəza.* Kamil İnsan. Tərc. A.Mehdiyev. Bakı, “Parlaq İmzalar”, 2013.
31. *Paşayeva N.* İnsan bədii tədqiq obyektı kimi, Bakı, 2003; İnsan-obraz-ədəbiyyat, Bakı, 2003.

32. Prof. Hans Köxler: “Azərbaycanda multikulturalizm mühiti daha yaxşı formalaşib”

<http://palitraneews.az/news.php?id=8429>

33. Təsəvvüf nurunun iki çırağı: Mənsur Həllac və Sərrac Tusi. Tərc.: K.Bünyadzadə. Bakı, «Adiloğlu», 2007.

34. *Vəliyev İ.* Ədəbiyyatda insan konsepsiyası: tarixi təşəkkülü və inkişaf mərhələləri. Bakı, “Günəş”, 1999.

Türk dilində

35. *Ateş S.* Cüneyd Bağdadi. Hayatı, eserləri ve mektubları. İstanbul: Sönmez neşriyat, 1970.

36. *Eflaki Ahmed.* Ariflerin menkibeleri. Terc. Tahsin Yazıcı. İstanbul, Kabalıcı, 2006.

37. *Emin O.* Cemaleddin Afgani // İslam Düşüncəsi Tarihi. Ed. M.M.Şerif. Cild 4. İstanbul, İnsan Yayınları, 1991.

38. *Fahri M.* İslam felsefesi tarihi. Terc. K.Turhan, İstanbul, 1998.

39. *Gökalp Ziya.* Dehaya doğru. // Hilmi Ziya Ülken. Seçme eserleri-i. Ziya Gökalp. İstanbul, Sosyal bilimler, 2007.

40. *Gökalp Ziya.* İdeal nedir? // Hilmi Ziya Ülken. Seçme eserleri-i. Ziya Gökalp. İstanbul, Sosyal bilimler, 2007.

41. *Gökalp Ziya.* İlme doğru // Hilmi Ziya Ülken. Seçme eserleri-i. Ziya Gökalp. İstanbul, Sosyal bilimler, 2007.

42. *Gökalp Ziya.* Türkçülük nedir? // Hilmi Ziya Ülken. Seçme eserleri-i. Ziya Gökalp. İstanbul, Sosyal bilimler, 2007.

43. *Gökalp Ziya.* Türkleşmek, islamlaşmak, muasırlaşmak // Hilmi Ziya Ülken. Seçme eserleri-i. Ziya Gökalp. İstanbul, Sosyal bilimler, 2007.

44. *Gökberk M.* Felsefe tarihi. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999.

45. *Günay M.* Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu. İzmir, “İlya”, 2003.

46. Hazreti İdris. www.aysebulut.com

47. *Kadir C.A.* İslam dünyasında Gerileme // İslam Düşüncəsi Tarihi. Ed. M.M.Şerif. Cild 4. İstanbul, İnsan Yayınları, 1991.
48. *Konevi S.* Vahdet-i Vücut ve esasları. En-Nusus fi tahkiki tavrı'l-mahsus / Terc.: E.Demirli. İstanbul: İz yayıncılıq, 2002.
49. *Konuk A.A.* Fususu'l-hikem, tercüme ve şerhi: 4 cildə, III c., İstanbul: İFAV yayınları, 2000.
50. *Manafov R.* John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Günümüz Açısından Teodise, İstanbul 2006 (doktora tezi).
51. *Özkan Senail.* Nietzsche. Kaplan sırtında felsefe. İstanbul, Ötüken, 2007.
52. *Özkan Senail.* Schopenhauer. Paradokslar üzerinde raks. İstanbul. Ötüken, 2006.
53. *Rumi C.* Fihi ma fih / Terc.: A.A.Konuk. İstanbul, 1994.
54. *Rumi C.* Mesnevi. Terceme ve şerheden Tahir-ul-Mevlevi. İstanbul.
55. *Siddıki A.* Şah Veliyullah Dehlevi // İslam Düşüncəsi Tarihi. Ed. M.M.Şerif. Cild 4. İstanbul, İnsan Yayınları, 1991.
56. *Sinanoğlu Oktay.* Bir Nev-York Rüyası. "Bye-Bye" Türkçe, İstanbul, Otopsi.
57. *Uludağ Süleyman.* İbn Arabî
<http://www.ibnularabi.com/ma304.pdf>
58. Yakın ve Orta Doğuda Rönesans // İslam Düşüncəsi Tarihi. Ed. M.M.Şerif. Cild 4. İstanbul, İnsan Yayınları, 1991.

İngilis dilində

59. Abigail Adams Quotes http://womenshistory.about.com/cs/quotes/a/qu_abigailadams.htm
60. *Albrecht Wellmer,* «On the Dialectic of Modernism and Postmodernism», journal «Praxis International», 4 (1985).
61. Divine Illumination. Stanford Encyclopedia of Philosophy. <http://plato.stanford.edu/entries/illumination>

62. *Goldmann L.* Recherches dialectiques. Paris, 1959
63. *Jung Carl G.*, The Undiscovered Self in: «Collected Works of Carl Gustav Jung», vol. 10, trans. by R. F. C. Hull, ed. by H. Read et al. (Princeton: Princeton University Press, 1970).
64. Meister Eckhart's Sermons. First time translated into English by Claud Field, M.A., London
<http://www.holybooks.com/wp-content/uploads/Meister-Eckharts-Sermons.pdf>
65. *Plato.* The Republic. Book Three. Trans. by Benjamin Jowett // <http://classics.mit.edu/Plato/republic.html>
66. *Rihani Ameen F.* Women in the Near East // *Ameen F. Rihani.* The White Way and the Desert. Platform International Washington D.C., 2002.
67. *Suhrawardi.* The Philosophy of Illumination. Brigham Young University Press. Provo, Utah, 1999.
68. The Six Enneads. By Plotinus, 1/8
<http://classics.mit.edu/Plotinus/enneads.html>
69. *Tymieniecka A.-T.* The Unveiling and the Unveiled // The Passion of the Soul in the Metamorphosis of Becoming. Edited by A.-T. Tymieniecka, Dordrecht-Boston, 2003.
70. *Weber Max*, «The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism», translated by Tallcot Parsons (New York: Charles Scribner's Sons, 1958).

Rus dilinda

71. *Азад Абдул Калам.* Вступительное слово на симпозиуме, посвященном теме: «Концепция человека и проблема образования на Востоке и Западе», Дели, 13 декабря, 1951 г. // Открытие Индии. Философские и эстетические воззрения в Индии XX в.; Москва, Худож. Лит., 1987.
72. *Августин А.* Исповедь / Пер. с лат. М. Е. Сергеев-ко. Москва: Канон+, 1997.
73. *Агаев И.А.* Исмаилийя. Историко-философские очерки становления основных концепций. Баку: Еко, 1996.

74. *Азимов К.* Проблема человека в религиозно-философских доктринах зороастризма и ислама. Монография. Баку, Изд-во «Леттерпресс» 2009.
75. *Азимова Р.* Нравственный мир личности. М., 1978.
76. *Азимова Р.* Человечествоведение наука XXI века. Баку, 2011.
77. *Аквинский Фома.* Сумма теологии. Ч. 1. Вопросы 1-45, Киев, Эльга, Наука-Центр, 2005.
78. *Аквинский Фома.* Сумма теологии. Ч. 1. Вопросы 75-119, Киев, Эльга, Наука-Центр, 2005.
79. *Ареопагит Дионисий.* О небесной иерархии / Пер.: с греч. www.magister.msk.ru/library/bible/comment/areopag.
80. *Байрон Дж.Г.* Избранное. М., «Детская литература», 1964.
81. *Беме Я.* Аврора или утренняя заря в восхождении / Пер.: А.Петровского. Москва: Мусагетъ, 1914.
82. *Бердяев Н.А.* Судьба человека в современном мире. К пониманию нашей эпохи. // Философия свободного духа. М.: Республика, 1994.
83. *Бердяев Н.А.* Дух и реальность. М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2003.
84. *Бердяев Н.А.* О назначении человека. М.: Республика, 1993.
85. *Бердяев Н.А.* Смысл истории. Новое средневековье. Сост. и комм. В.В.Сапова. М., Канон+, 2002.
86. *Бердяев Н.А.* Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // О назначении человека. М.: Республика, 1993 М., АСТ, 2011.
87. *Бердяев Н.А.* Самопознание: (Опыт философской автобиографии). М., 1991.
88. *Беседа Эйнштейна и Рабиндраната Тагора* // <http://www.sacrum.ru/Modern/Tagor.htm>
89. *Бовуар С. де.* Второй пол. Т. 1 и 2: Пер. с франц. М.: Прогресс; СПб.: Алетейя, 1997.

90. *Бонавентура*. Путеводитель души к Богу. www.philosophy.ru/library/bonav/0.html.
91. *Борхес Хорхе Луис*. Собрание сочинений в 4 томах. Том 4, СПб., Амфора, 2011.
92. *Бруно Дж.* О бесконечности, вселенной и мирах // Избранное. Самара: Агни, 2000.
93. *Бруно Дж.* О причине, начале и едином // Избранное. Самара: Агни, 2000.
94. Будда Шакьямуни. Конфуций. Мухаммед. Франциск Ассизский: Биограф. повествования / сост., общ. и послесл. Н.Ф. Бодырева. – Челябинск: «Урал ЛТД», 1997.
95. *Бэкон Ф.* Опыты или Наставления нравственные и политические // Сочинения в 2 т., т. 2, М., 1978.
96. *Бэкон Фр.* Великое восстановление наук // Сочинения в 2 томах. Т.1 М.: Мысль, 1977.
97. *Вольтер*. Из «Философского словаря»; Бог и люди; Вопросы о чудесах. М., Мир книги, Литература, 2006
98. *Вольтер*. Метафизический трактат // Философские сочинения, М., Наука, 1989.
99. *Вольтер*. Основы философии Ньютона // Философские сочинения, М., Наука, 1989, с. 275.
100. *Вольтер*. Философские письма // Философские сочинения. М., Наука, 1989, с. 190-226
101. *Габитова Р.М.* Философия немецкого романтизма: Гельдерлин, Шлейермахер. М., Наука, 1989.
102. *Ганди Махатма*. Все люди – братья // Открытие Индии. Философские и эстетические воззрения в Индии XX в.; Москва, Худож. Лит., 1987.
103. *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики // Энциклопедия философских наук: В 3-х т. Т. 1, М., Мысль, 1974.
104. *Гегель Г.В.Ф.* Философия духа // Энциклопедия философских наук: В 3-х т. Т. 3, М., Мысль, 1977.
105. *Гулыга А.В.* Философское наследие Шеллинга // *Шеллинг Ф.В.* Сочинения, М., Мысль, 1998.
106. *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб., Владимир Даль, 2004.

107. Даан-Дальмедико А., Пейффер Ж. Пути и лабиринты. Очерки по истории математики. М., «Мир», 1986.
108. Декарт Р. Замечания на некую программу // Сочинения в 2-х т., т. I, М., «Мысль», 1989.
109. Декарт Р. Избранные сочинения. М., Наука, 1950.
110. Декарт Р. Первоначал философии // Сочинения в 2-х т., т. I, М., «Мысль», 1989.
111. Декарт Р. Страсть души, // Сочинения в 2-х т., т. I, М., «Мысль», 1989.
112. Джнанакришна. Виджнянапада. Философия сосредоточения. <http://yogami.narod.ru/pada9.html>.
113. Дилтс Р. Стратегии гениев: Зигмунд Фрейд, Никола Тесла, Леонарда да Винчи / Перев. с англ. Е.Н. Дружининой. Москва: Независимая фирма «Класс», 1998.
114. Дьюи Дж. Реконструкция в философии. Проблемы человека. М., Республика, 2003.
115. Жильсон Э. История христианской философии в Средние века / Перев.: О.Э. Душина и Л.В. Цыпиной. Лондон: 1955 <http://dasein.spbu.ru/gilsonushincipina>.
116. Имморализм Фридриха Ницше // <http://pda.coolreferat.com>
117. Ислам. Энциклопедический словарь. Москва: Наука, 1991.
118. История уродства. Под редакцией Умберто Эко. М., Слово/SLOVO, 2007.
119. Кант И. Основоположения метафизики нравов. М., 1994.
120. Кассирер Э. Опыт о человеке: введение в философию человеческой культуры // Проблема человека в западной философии. М., «Прогресс», 1988.
121. Кассирер Э. Эссе о человеке. Введение в философию человеческой культуры // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология, М., Канон+, 1998.

122. Краткая история христианства. Российский Православный информационный издательский центр, 1997.
<http://pravosl.narod.ru/his/>

123. *Крыкова И.В.* Женщина и общество в философии феминизма второй волны (на основе творчества Симоны де Бовуар и Бетти Фридан)
[//www.женщина%20и%20общество%20в%20философии%20феминизм](http://www.женщина%20и%20общество%20в%20философии%20феминизм)

124. *Кузанский Н.* Сочинения: В 2-х т. т. 1, Москва: Мысль, 1979.

125. *Кулизаде З.А.* Закономерности развития восточной философии XIII-XVI в. и проблема Запад-Восток. Баку: Элм, 1983.

126. *Кулизаде З.А.* Хуруфизм и его представители в Азербайджане. Баку: Элм, 1970.

127. *Кьеркегор С.* Страх и трепет. Перевод С. А. Исаева, М.: Республика, 1993.

128. *Лазарев С.Н.* Диагностика кармы. Книга 1. Система полевой саморегуляции, С.-П., 2002.

129. *Лейбниц Г.В.* Монадология // Сочинения в 4-х томах, т.1, Москва, Мысль, 1982, с. 420.

130. *Лейбниц Г.В.* Новые опыты о человеческом разумении автора системы предусмотренной гармонии // Сочинения в 4-х томах, т. 2, Москва, Мысль.

131. *Лейбниц Г.В.* Опыты теодицеи о благодати божией, свободе человека и начале зла // Сочинения в 4-х томах, т. 4, Москва, Мысль, 1989.

132. *Лейбниц Г.В.* Размышления об «Опыте о человеческом разумении» г-на Локка // Сочинения в 4-х томах, т. 2, Москва, Мысль.

133. *Мальбранш Н.* Разыскание истины. Санкт-Петербург: Наука, 1999.

134. *Мамедзаде И.Р.* Опыт интерпретации морали. Баку, 2006.

135. *Манетти Джаноццо*. О достоинстве и превосходстве человека // Антология мировой философии: Возрождение. Минск: Харвест; М., ООО «Изд-во АСТ», 2001.
136. *Маркс Карл, Энгельс Фридрих*. Немецкая идеология // Сочинения. Издание второе. Том 3. Выписки.
137. *Маркс Карл*. Тезисы о Фейербахе // Сочинения. Издание второе. Том 3.
138. *Мюнцер Томас*. Разоблачение ложной веры // Антология мировой философии: Возрождение. Минск: Харвест; М., ООО «Изд-во АСТ», 2001.
139. *Ницше Ф.* Антихрист. Проклятие христианству // Сочинения в 2-х томах, т. 2. М., Мысль, 1990.
140. *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла // Сочинения в 2-х томах, т. 2. М., Мысль, 1990.
141. *Ницше Фридрих*. Так говорил Заратустра: Книга для всех и ни для кого. М., Мартин, 2005.
142. Образ и подобие <http://biblion.realin.ru/listing/text>
143. *Паскаль*. Мысли // Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения. М., Политиздат, 1991.
144. *Пико делла Мирандола, Джованни*. Речь о достоинстве человека // Антология мировой философии. Минск, Харвест, 2001.
145. План Аллена Даллеса
<http://pomnimvse.com/28pb.html>
146. *Платон*. Государство. Законы. Политик. М., Мысль, 1998.
147. *Плотин*. Эннеады. Киев, PSYLIB, 2003,
<http://www.psylib.ukrweb.net/books>.
148. Преподобный Максим Исповедник.
<http://guzami1.narod.ru/maksim.html>
149. Пытка искусством // http://vk.com/id159463488?z=photo37078895_338188993%2Fwall159463488_1418

150. *Пьетро Помпонаци*. О бессметрии души // Ан-тология мировой философии: Возрождение. Минск: Харвест; М., ООО «Изд-во АСТ», 2001.
151. *Рассел Б.* Мудрость Запада. М., Республика, 1998.
152. *Рзакулизаде С. Дж.* Из истории философской мысли Азербайджана. Баку, Текнур, 2010.
153. *Рзакулизаде С. Дж.* Пантеизм в Азербайджане в X-XII вв. Баку, Элм, 1982.
154. *Роузентал Ф.* Торжество знания. Концепция знания в средневековом Исламе / Перев. с англ. С.А.Хомутова. Москва: Наук, 1978.
155. *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М.: "Политиздат", 1989
156. *Семенкин Н.С.* Философия богоискательства. Критика религиозно-философских идей софиологов. Москва, Политиздат, 1986.
157. *Спиноза.* Этика / Çev.: Н.Z.Ülken. İstanbul, Milli Egitim Basimevi, 1965.
158. *Тагор Рабиндранат.* Кризис цивилизации // Открытие Индии. Философские и эстетические воззрения в Индии XX в.; Москва, Худож. Лит., 1987.
159. *Тагор Рабиндранат.* Открытое письмо в редакцию "Калькутта мьюнисипал газетт" // Открытие Индии. Философские и эстетические воззрения в Индии XX в.; Москва, Худож. Лит., 1987.
160. *Тагор Рабиндранат.* Прекрасное // Открытие Индии. Философские и эстетические воззрения в Индии XX в.; Москва, Худож. Лит., 1987.
161. *Тагор Рабиндранат.* Садхана // Открытие Индии. Философские и эстетические воззрения в Индии XX в.; Москва, Худож. Лит., 1987.
162. *Тарнас Р.* История западного мышления, М., Крон-пресс, 1995.
163. *Тертуллиан.* Апология. М., СПб, Изд-во Северо-Запад Пресс, 2004.

164. *Тименецки А.-Т.* Человеческое состояние в единстве всего живого // Феноменологические исследования. Обзор философских идей и тенденций. Российско-американский ежегодник, № 5, 2004, Владимир-Наповер.
165. *Толстой Л.Н.* Верьте себе // <http://www.bookmate.com/r#d=DPj2wNvk>
166. Философская антропология К. Маркса <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000005/st140.shtml>
167. Философский энциклопедический словарь Москва: Советская энциклопедия, 1983.
168. *Фромм Э.* Душа человека, М., Республика, 1992.
169. *Фромм Э.* Иметь или быть. М., Прогресс, 1990.
170. *Фромм Э.* Искусство любить // Душа человека. М., Республика, 1992.
171. *Фулье А.* Ницше и имморализм. М., КомКнига, 2006.
172. *Хайдеггер М.* Время и бытие. Статьи и выступления. М.: Республика, 1993.
173. *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // Проблема человека в западной философии. М., «Прогресс», 1988.
174. *Хаксли О.* Вечная философия. М., Эксмо, 2004.
175. Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха просвещения. Москва, Из-во политической литературы. 1991.
176. *Шеллинг Ф.В.* Сочинения. М., Мысль, 1998.
177. *Шопенгауер А.* Обитель духа. М., Эксмо Алгоритм, 2008.
178. *Штейнер Р.* Теософия. Введение в сверхчувственное познание мира и назначение человека. М., Амрита-Русь 2004.
179. *Эйнштейн А.* Религия и наука // Эволюция физики. Москва, Устойчивый мир, 2001.
180. *Эко У.* Имя розы. Пер.с итал. Е. Костюкович, СПб., Symposium, 2006.
181. *Эко У.* Отсутствующая структура. Введение в семиологию. Пер.: с итал., СПб., Symposium, 2006.

182. *Экхарт М.* Духовные проповеди и рассуждения / Перев. с нем. М.В.Сабашникова. Санкт-Петербург: Азбука, 2000.

183. *Юнг К.Г.* Проблемы души нашего времени. М., Прогресс, 1994.

184. *Юнг Карл Густав. Фуко Мишель.* Матрица безумия. М., Эксмо, 2007.

185. *Ясперс К.* Будда // Западная философия. Итоги тысячелетия. Екатеринбург, Деловая книга, 1997.

186. *Ясперс К.* Философская автобиография // Западная философия. Итоги тысячелетия. Екатеринбург, Деловая книга, 1997.

Ərəb dilində

187. ابن عربي محي الدين. فصوص الحكم. التعليقات عليه بقلم ابو. العلا عفيفي. دار احياء الكتب العربية 1946.

188. أخبار احلاج. نشر وتصحيح ل. ماسينيون وب. كراوس, باريس. مكتبة لاروز, مطبعة القلم, 1936

189. الحلاج ابو معيث الحسين منصور. كتاب الطواسين. نشر و. تصحيح ل. ماسينيون. باريس. 1913.

البسطامي ابو يزيد. 190.3b, № 65, B-640

191. الطوسي ابو نصر السراج. حققه وقدم له وخرج أحاديثه عبد. الحلیم محمود وطه عبد الباقي سرور دار الكتب الحديثة بمصر, مكتبة المثني ببغداد, 1960,

192. الغزالي ابو حامد محمد بن محمد. مشكاة الأنوار. المطبعة العربية بمصر, 1343 هـ.

193. المنجد في اللغة بيروت, مؤسسة الأعلمی للمطبوعات, 2003.

194. الميانجي الهمداني ابو المعالي عبد الله بن محمد بن علي بن الحسين بن علي الملقب بعين القضاة. تمهيدات. تقديم و تحقيق ع. عسيران طهران. گلشأن. 1373 هـ.

195. الجيلي عبد الكريم بن ابراهيم. الإنسان الكامل في معرفة. الاواخر والاول. دار الكتاب العلمية, بيروت-لبنان.

- ديوان الحلاج. شرح و تحقيق هاشم عثمان, بيروت, مؤسسة
الأعلمي للمطبوعات, 2003,
- رسائل الجنيد. حررها وصححها الدكتور علي حسين عبد
القادر. استانبول. جالوغلو. 1970 م.
- سهروردي شهاب الدين يحيي. شيخ إشراق. مجموعة دوم. 198.
مصنفات, بقلم هنري كربين, تهران, 1952

Adların indeksi

A

- Abiqeyl Smit Adams ☞ 456
Adəm ☞ 117, 141, 166, 201, 246, 253, 271, 279, 453
Afina Lemnia ☞ 66
Afina Pallada ☞ 66
Afrodita ☞ 64
Aksakov K.S. ☞ 299
Aksakov S.T. ☞ 299
Aqesandr ☞ 67
Anketil dü Perron ☞ 390, 391
Aristotel ☞ 11, 12, 13, 64, 128, 159, 200, 224, 227, 248, 450, 467
Assisili Fransisk ☞ 216
Asurlu Tatian ☞ 201
Atenador ☞ 67
Attas Seyid Məhəmməd Nakib ☞ 428

B

- Bağdadi Cüneyd ☞ 37, 57, 107, 118
Bayron George Gordon ☞ 65, 299, 343-346
Bazarov ☞ 346
Bekon Frensis ☞ 158, 312, 318, 322
Bekon Rocer ☞ 65, 167
Belinski ☞ 66
Berdyayev N.A. ☞ 126, 131, 134, 178, 181, 185, 322, 330, 331, 334-337, 341, 355, 412-416, 465
Berkeley George ☞ 332
Berqson Anri ☞ 176
Bernini ☞ 65
Betti Frida ☞ 457
Bistami Əbu Yəzid ☞ 10, 254, 287
Bize ☞ 67

Bonaventura Yohann
 Fidanza ☞ 98, 166,
 218, 220, 222, 223
 Böhme Jakob ☞ 230, 231
 Bronte Anna ☞ 455
 Bronte Emili ☞ 455
 Bronte Şarlotta ☞ 455
 Bruno Cordano ☞ 65, 77,
 237, 238, 239, 311
 Budda ☞ 93, 362, 408, 441

C

Cabir ibn Həyyan ☞ 167
 Cili Əbdülkərim ☞ 268,
 269
 Coş Makdauell ☞ 142
 Cübran Xəlil Cübran ☞
 59, 65, 66, 169, 374,
 375, 420, 421, 424,

Ç

Çaadayev P.Y. ☞ 299
 Çayld Harold ☞ 344

D

Dal V.İ. ☞ 299
 Dali Salvador ☞ 179
 D'Alamber ☞ 327, 333
 Dalles Allen ☞ 385
 Dante ☞ 29
 Darvin ☞ 334, 373, 378
 Dedal ☞ 66

Dekart (Descartes) Rene
 ☞ 65, 126, 167, 312,
 313, 314, 322, 330, 447,
 448
 Demokrit ☞ 64, 166
 Dəhləvi Şah Vəliyullah ☞
 304, 305
 Didro Denis ☞ 327, 332, 373
 Dilts R. ☞ 60
 Dinanlı David ☞ 227
 Dionisiy Areopaqit ☞ 125,
 208, 211, 212, 216
 Dominik ☞ 216
 Donatello ☞ 65
 Dyüi Con ☞ 187, 436

E

Eckhart Meyster ☞ 36, 75,
 96, 125, 166, 229, 230,
 243, 252, 308
 Eko Umberto ☞ 179, 180,
 181, 200, 248, 453, 467,
 468
 Elif Şafak ☞ 423
 Emerson ☞ 110
 Eriugena İoann Skott ☞
 215, 273
 Eynəlqüzat Miyanəci ☞
 257
 Ezra Paund ☞ 407

Ə

Əbdüs Səlam ☞ 398

Əbu Bəkr ☞ 263
Əbu Hülman əl-Farisi əl-
Hələbi ☞ 282
Əbu Turxan ☞ 28, 30, 50,
55, 59, 63, 69, 73, 75,
86, 91, 94, 135, 138,
139, 148, 169, 172, 193,
280, 305, 388, 433, 462
Əfqani Cəmaləddin ☞ 167,
304
Əhməd Ağaoğlu ☞ 394,
396, 408, 411
Seyid Əhməd Xan ☞ 304
Əli b. Əbu Talib ☞ 119,
263
Əli əl-Əla ☞ 278
Əmin ər-Reyhani ☞ 418
Əttar Fəridəddin ☞ 153
Əzimov Kazım ☞ 191
Əzimova Rəfiqə ☞ 191

F

Feyerbax (Feuerbach)
Lüdviq ☞ 427
Fərabî Əbu Nəsr ☞ 159
Fichte Yohann Gottlieb ☞
331
Freud Sigmund ☞ 65, 164,
176, 342, 364, 389, 455
Fromm Erich ☞ 161, 162,
163, 184, 185, 384, 389,
437, 441, 446, 456, 466

Fuko (Foucault) Mişel ☞
149, 164, 176, 187
Fulye ☞ 368, 373, 374, 376,
378

G

Goethe ☞ 252, 373, 429
Gökəlp Ziya ☞ 418, 424,
425, 427, 429, 430, 432,
433
Günay Mustafa ☞ 190

H

Hadi Məhəmməd ☞ 423
Haydegger Martin ☞ 311,
335, 375, 376, 377, 384,
415, 420, 424
Hegel Georq Vilhelm
Fridrix ☞ 67, 241, 350,
351-356, 358, 367, 373,
374, 420, 421, 427, 429
Herder Johann ☞ 67
Hermes ☞ 64
Həllac Mənsur ☞ 10, 35,
41, 42, 68, 69, 76, 77,
98, 255, 258, 259, 274,
284, 287, 288, 308, 330
Həvva ☞ 141, 166, 453
Hitler ☞ 157, 185, 384
Hobbs Thomas ☞ 129, 334,
363, 373
Hölderlin Fridrix ☞ 367
Husserl Edmund ☞ 415,
446-450, 467

Hüseyn Cavid ☞ 29, 182,
424

Hüseynzadə Əli bəy ☞
419, 420, 422, 425, 429,
431

X

Xəlilov Səlahəddin ☞ 19,
48, 61, 103, 105, 106,
134, 135, 150, 182, 196,
244, 245, 248, 267, 292,
313, 344, 350, 373, 393,
394, 416, 420, 421, 429,
431, 443, 448

Xomyakov A.S. ☞ 299

Xuan de la Krus ☞ 81

i

İbn Ərəbi Mühyiddin ☞
10, 41, 43, 61, 125, 127,
257, 269, 270, 272, 273,
287, 289, 295

İbn Heysəm ☞ 167

İbn Xəldun ☞ 14, 167

İbn Rüşd ☞ 14, 167, 198,
223, 248, 272

İbn Sina ☞ 159, 166, 167,
248, 272, 295, 448

İbn Teymiyyə ☞ 304

İqbal Məhəmməd ☞ 14,
304, 331, 372, 398, 409,
410, 417, 420

İsa Məsih ☞ 38, 93, 142,
152, 160, 161, 165, 198,

200, 201, 203-206, 210,
212-214, 217, 222, 223,
226, 227, 230-236, 241,
242, 254, 281, 321, 328

İsgəndəriyyəli Klemens ☞
202

İsgəndəriyyəli Oriqen ☞
202

İsmayilov Fərman ☞ 191

J

Janna D'Ark ☞ 454

Jilson E. ☞ 224

Joli Andre ☞ 109, 110, 177

Jorj Sand (Aurore Dupin)
☞ 455

Jül Vern ☞ 335

K

Kadir C.A. ☞ 301

Kalvin ☞ 251

Kant İmmanuil ☞ 163, 328-
333, 346, 348, 349, 350,
352, 353, 360, 361, 362,
371, 416, 427

Keşiş Ariy ☞ 203

Kierkegaard Sören ☞ 34,
45, 357-361, 438

Kindi ☞ 267

Kireyevski İ.V. ☞ 299

Konəvi Sədrəddin ☞ 41

Kopernik N. ☞ 238, 309

Kuzanlı Nikolay ☞ 81, 127,
166, 226, 232-235, 238,
275, 308, 314, 325, 373

Q

Qabitova R.M. ☞ 346
Qaliley ☞ 311
Qenon Rene ☞ 332
Qəzali Əbu Hamid ☞ 29,
98, 166, 257, 258, 259,
261, 272, 304, 313, 331
Qoldmann L. ☞ 468
Qonçarov İ.A. ☞ 299
Qriqoryev A.A. ☞ 299
Quan İn-sı ☞ 107
Qulıqa A.V. ☞ 349
Quluzadə Zümrüd ☞ 277,
278, 279, 282

L

Laodikiyalı Apollinara ☞
201
Laokoon ☞ 67
Leibniz Gottfried Vilhelm
von ☞ 180, 310, 314-
320, 330, 350, 361, 371
Lermontov M.Y. ☞ 298,
344
Lessinq ☞ 67
Lokk Con ☞ 324, 332, 429
Lüter ☞ 251, 371
Lütfi Zadə ☞ 469

M

Mahatma Gandhi ☞ 393,
400, 401, 403, 404, 405,
407, 411
Maksim İspovednik ☞ 213
Malbranş Nikola ☞ 36,
235, 237
Manafov Rafiz ☞ 180
Manetti Giannozzo ☞ 250
Marks Karl ☞ 65, 159, 167,
333, 338-342, 355, 356,
371, 389
Maillol Aristide ☞ 65
Məcnun ☞ 50, 51, 59
Məhəmməd b.
Əbdülvahhab ☞ 304
Məhəmməd peyğəmbər ☞
27, 160, 161, 165, 253-
256, 258-262, 267, 294,
295, 374
Michelangelo ☞ 64, 246,
455
Molla Sədra (Sədrəddin
Şirazi) ☞ 167, 304, 305
Moro dö Tur ☞ 177
Mövlana Cəlaləddin Rumi
☞ 20, 39, 76, 98, 152,
166, 270, 271, 289, 291,
308, 363, 364
Mustafa ☞ 374
Müqəddəs Avqustin ☞ 29,
36, 45, 53, 98, 117, 166,

204, 208, 209, 210, 216,
218, 220, 224
Müqəddəs Məryəm ☞ 152,
159, 454
Münhauzen ☞ 29

N

Nekrasov N.A. ☞ 299
Neru Cəvahirləl ☞ 407
Nəimi Fəzlullah ☞ 277,
278, 279
Fidius ☞ 66
Nərmin Kamal ☞ 423
Nəsimi İmadəddin ☞ 10,
17, 269
Nitsşe (Nietzsche) Fridrix
☞ 12, 13, 65, 67, 109,
118, 164, 168, 335, 341,
342, 364-378, 389, 390,
418, 436, 441, 455
Nyuton İsaak ☞ 326

O

Osman ibn Əffan (III
raşidi xəlifə) ☞ 263
Ostrovski A.N. ☞ 299
Otto Hahn ☞ 167
Ömər b. Xəttab ☞ 263
Özkan Sənail ☞ 363, 371,
376

P

papa II İnnokenti ☞ 316

Paskal Blez ☞ 168, 308,
309, 323
Həvari Pavel ☞ 203
Peçorin ☞ 344
Peirce Çarlz ☞ 388
Philippos Thessaloniki ☞
66
Pietro Pomponazzi ☞ 250
Pifaqor ☞ 166
Piko della Mirandola ☞
247
Platon ☞ 11, 12, 34, 47, 61,
64, 66, 131, 201, 207,
219, 340, 361, 467
Plavt ☞ 363
Plotin ☞ 26, 38, 39, 96, 207,
213, 228, 231
Polidora ☞ 67
Poliklet ☞ 66
Pyer Təyyar de Şarden ☞
176

R

Rabiə əl-Ədəviyyə ☞ 152,
153, 369
Rafael Santi ☞ 247
Rassel Bertran ☞ 324, 336,
345, 361, 362
Rodin Auguste ☞ 65
Russo (Rousseau) Jan-Jak
☞ 129, 333, 362, 373

S

- Samarin Y.F. ☞ 299
Samarialı İustin ☞ 202
Samoslu Pavel ☞ 203
Sartre Jean-Paul ☞ 384, 438,
441-445, 449
Semenkin N.S. ☞ 130
Səbzəvari Molla Hadi ☞
304, 305
Sənusi Seyid Məhəmməd
b. Əli ☞ 304, 305
Simona de Bovuar ☞ 457,
458, 459
Smith Vilfrid C. ☞ 409
Sokrat ☞ 75, 76, 77
Solovyov S.M. ☞ 299
Solovyov V.S. ☞ 299
Spinoza Benedikt ☞ 65, 98,
239-242, 252, 275, 314
Stalin ☞ 157, 384
Sührəvərdi Şihabəddin
Yəhya ☞ 10, 49, 50,
77, 96, 166, 260, 261,
287, 447, 448

Ş

- Şelli (Shelley) ☞ 65, 299
Şelling (Schelling) Fridrix
☞ 299, 345, 347, 348,
349, 455
Şleqel (Schlegel) Karl
Vilhelm Fridrix ☞
65, 455

Şleyermaxer Fridrix

(Schleiermacher) ☞
65, 346

Şopen (Chopin) Frederik
☞ 65

Schopenhauer Arthur ☞
357, 360-366, 373, 390,
441

Şteyner (Steiner) Rudolf
☞ 126

Schumann Robert ☞ 65

Şverser Albert ☞ 446

T

Tagor Rabindranath ☞ 76,
77, 392, 393, 399, 401,
402, 405, 407, 409, 410,
416, 424

Tarnas Richard ☞ 176, 389,
390, 436, 457, 459, 460

Thales ☞ 64, 79

Tertullian ☞ 200, 201, 202

Tesla Nikola ☞ 60

Təbrizi Şəms ☞ 76

Timiniçka Anna-Tereza ☞
290, 291

Thomas Akvinalı ☞ 217,
219, 220, 222, 223, 224,
373

Tolstoy L.N. ☞ 9, 410, 411,
429, 431

Thomas Müntzer ☞ 251

Turgenev İ.S. ☞ 299, 344

Tusi Nəsirəddin ☞ 8
Tusi Sərrac ☞ 102, 258, 283
Tyütçev F.İ. ☞ 299

U

Uaytxed Alfred Nort ☞
176
Upanışadlar ☞ 125, 361

V

Vaqner Richard ☞ 67
Veber Maks ☞ 185
Vəliyev İsmayıl ☞ 191
Viko Giambattista ☞ 167,
310
Vinkelman Yohann ☞ 67
Voltaire ☞ 168, 170, 323,
325, 326, 390

Y

Yaqub peyğəmbər ☞ 210
Yaspers Karl ☞ 438-441
Yazıkov N.M. ☞ 299
Yum (Hume) David ☞ 332
Yunq (Jung) Karl ☞ 162,
176, 182, 183, 184, 186,
382, 390, 463, 464

Z

Zenon Eleyalı ☞ 200
Zevs ☞ 64, 66
Zərdüşt ☞ 373-376, 390, 391

İnsan: kamilliyin arxitektonikası